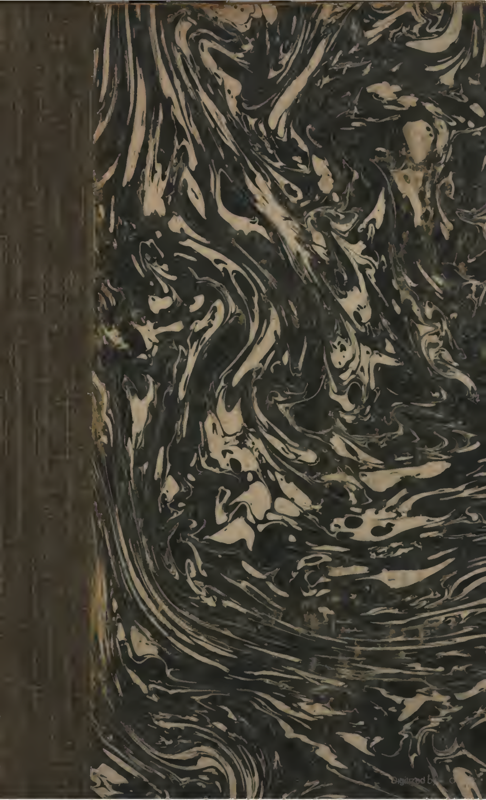



NAZIONALE
BIBLIOTECA
VITT. EMANUELE
201
30 E
30
ROMA



# Wissenschaft

der

# logischen Idee.

Von

Karl Rosenkranz.

In zwei Bänden.

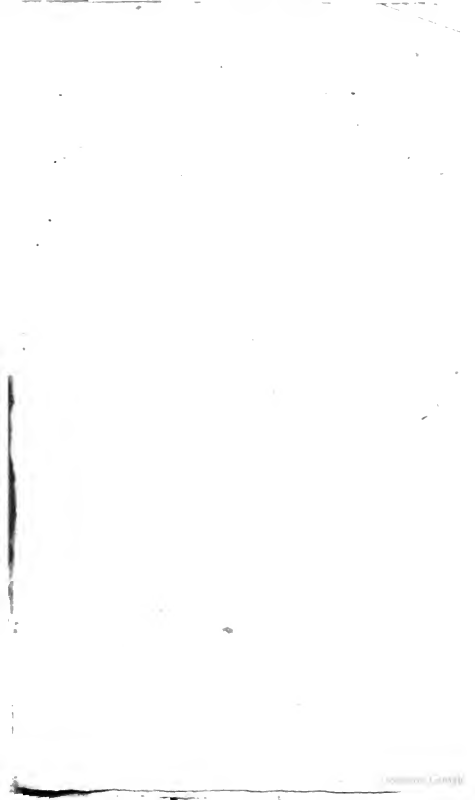
1. Theil.

## Metaphysik.

Königsberg, 1858.

Verlag der Gebrüder Bornträger.


201
30 E
30



# Metaphysik.

Von

Karl Rosenkranz.

Königsberg, 1858.
Verlag der Gebrüder Bornträger.

# Wissenschaft

der

# logischen Idee.





Von

Karl Rosenkranz.

In zwei Bänden.



1r Theil.

## Metaphysik.

Königsberg, 1858.

Verlag der Gebrüder Bornträger.

# Vorrede.

Jeder Mensch wird ungefragt in ein Zusammen von Umständen geworfen, die er als Bedingungen seiner Entwicklung sich gefallen lassen muß. So fand ich in meiner Jugend die Hegelsche Philosophie als eine derjenigen Mächte vor, im Kampf mit welchen mein Schicksal sich gestaltet hat. Jahre hindurch abwechselnd angezogen und abgestoßen, hat mein Verhältniß zu dieser Philosophie den endlichen Ausgang genommen, daß ich ihrer kritischen Reinigung wie ihrer systematischen Fortbildung mein Leben gewidmet habe. Ich wünsche, sie von Innen heraus zu vervollkommnen, um den Genuß ihres wahren Gehaltes wie die Fruchtbarkeit ihrer Anwendung auf alle Wissenschaften zu fördern. Ich habe zwar auch viele Arbeiten geliefert, welche direct keinen Zusammenhang mit der Hegelschen Philosophie zeigen; ob ich sie aber ohne diese Philosophie unternommen haben würde, bezweifle ich.

Als öffentlicher Lehrer der Philosophie habe ich eine unaufhörliche Anregung, alle Theile der Wissenschaft periodisch von Neuem durchzudenken. Hier machte mir nun die Logik je länger je mehr viel zu schaffen. Anfänglich trug ich sie ganz nach Hegel vor. Allmälig setzten sich bei mir gegen die Richtigkeit seiner Ideenlehre Zweifel fest. Ich warf mich nun fast zehn Jahr in die Aristotelische Logik und trug abwechselnd die Logik als speculative nach Hegel und als formale ausdrücklich nach den Grundbestimmungen des Aristoteles vor. Die weitere

Folge davon war, daß ich im Vortrag die Metaphysik von der Logik trennte und diese letztere etwa fünf Jahre lang als Dialektik lehrte, worunter ich die Lehre vom Begriff und von der Idee verstand. Außer diesen beiden Collegien las ich dann etwa alle drei Jahr ein Collegium, worin ich die Aristotelische, Kantische und Hegelsche Logik ausführlich darstellte und kritisch mit einander verglich; ein Collegium, was die ernsteren und fleißigeren unter meinen Zuhörern, sobald sie nur erst den Sinn dieser Behandlung gefaßt hatten, gewöhnlich mit Vorliebe und mit vielem Nutzen hörten. So halte ich es im Grunde noch jetzt.

Aus solchen Bestrebungen ging bei mir die Abhandlung hervor, die ich 1846 unter dem Titel: **Die Modificationen der Logik, abgeleitet aus dem Begriff des Denkens,** zu Leipzig (auch als dritten Theil der Studien) herausgab. Diese Abhandlung sollte nicht, wofür man sie genommen hat, eine Geschichte der Logik sein. Ich glaubte, im Titel das Problem, welches ich mir gestellt hatte, deutlich genug bezeichnet zu haben. Ich bekenne, daß die im Lauf der Jahre wachsende Vertrautheit mit der äußerlich sehr großen Literatur der logischen Wissenschaft mich über den Mangel an principieller Entschiedenheit erstaunen ließ, mit welcher man die Logik oft behandelt hat. Ich verkannte aber auch nicht, daß der vielförmigen Mannigfaltigkeit doch auch gewisse Bedürfnisse und Instincte zu Grunde lagen, die zuletzt im Begriff des Denkens ihre Wurzel haben müßten. Ich stellte mir nun die Aufgabe, aus diesem Begriff selbst eine Ableitung aller der Gestalten zu versuchen, die nach der einen oder andern Seite hin einen fundamentalen Anhalt darin finden könnten. Glückte diese Ableitung, so mußte sie über die Bestimmung des Begriffs der Logik nach Inhalt und Form selbst von definitiver Wichtigkeit werden. Es stellte sich mir nun heraus, daß das Denken für die Auffassung der logischen Bestimmungen als objectives, subjectives und absolutes sich unterschied. Als objectives findet es in der Objectivität eine ihr immanente Form vor, die es als eine Symbolik seiner ihm eigenthümlichen, aber noch unbegriffenen Formen gebraucht. Dies geschieht theils in der Dialektik des Realen

selber, theils in den arithmetischen und geometrischen, theils in den sprachlichen Formen. In diesen Gestalten ist das Logische für das subjective Denken in einer ihm selbst äußerlichen und verschiedenen Form gegeben. Eben deshalb aber muß das subjective Denken sich im Unterschied von der Objectivität als das sich selbst in sich bestimmende erfassen, woraus die anthropologische, phänomenologische und dianiologische Logik mit zahlreichen Unterarten hervorgeht, die ich in ihrem inneren Zusammenhang nachgewiesen habe. Das subjective Denken soll doch aber das Sein zum Inhalt seiner Formen machen. Es soll doch in der Erfassung der Gegenstände die Nothwendigkeit derselben bewähren. Der Dualismus von Denken und Sein, der durch alle Modificationen der subjectiven Logik durchgreift, muß sich doch endlich aufheben. Vermöchte er es aber, wenn nicht das Sein an sich selbst zugleich logisch wäre? Muß nicht die Vernunft, die im objectiven Sein und im subjectiven Denken an und für sich identische sein? Was hülfe uns wohl unser Denken, wenn nicht das Sein ihm entspräche, wenn nicht, was für uns eine Form unserer Intelligenz, eben so sehr als eine Beziehung der Dinge selber existirte? So entsteht der Gedanke der absoluten Logik, welche den Begriff der Idee als der Einheit des Denkens mit dem Sein zu ihrem Princip macht. Sie erscheint als theosophische, als transscendentale und als metaphysische Logik.

Ich habe diese Formen ganz ähnlich abgeleitet, wie ein Mathematiker, wenn er sich fragt, welche verschiedene Möglichkeiten der Gestaltung im Begriff der dreiseitigen Figur enthalten sind? Wird ein solcher nicht auch, nachdem er die geradlinigten Formationen erschöpft hat, daran denken müssen, daß auch Curven einen Triangel bilden können? So verhält sich die absolute Gestalt der Logik zu der objectiven und subjectiven.

Ich hätte mich mit der einfachen Ableitung begnügen können. Sie war das Wesentliche, was ich zu leisten hatte. Ich bin aber ein abgesagter Feind aller Abstraction, die sich nicht am Concreten zu legitimiren vermag. Dieser realistische Tic in meiner Natur trieb mich, zu einer jeden Position, die

ich aus dem Begriff des Denkens abgeleitet hatte, aus der Geschichte der Logik eine bestimmte Bearbeitung derselben zu nennen. Ich wollte damit den Beweis führen, daß die abstracte Genealogie des Begriffs ihre Nothwendigkeit in einer lebendigen Wirklichkeit bewähre. Keineswegs beanspruchte ich, wie man mir vorgeworfen, damit eine Geschichte der Logik, wohl aber glaubte ich, den abstracten Bestimmungen damit einen größeren Credit und ein vielseitigeres Interesse zu geben. Noch in diesem Augenblick gestehe ich, daß ich keine andere Abhandlung außer der meinigen kenne, worin ein ähnlicher Versuch gemacht wäre. Gewiß ist er unvollkommen, allein nicht überflüssig und nutzlos.

In Ansehung der Hegelschen Logik faßte ich damals am Schluß S. 246 ff. meine Kritik in folgende Worte zusammen: „Erstlich schwankt ihre Gesammtgestaltung zwischen einer Dichotomie, nämlich der objectiven und subjectiven Logik, und einer Trichotomie, nämlich der Lehre vom Sein, Wesen und Begriff. Die erstere Theilung wiederholt die alte Eintheilung der theoretischen Philosophie in die Metaphysik und Logik, aber mit einem Ausdruck, der aus der Sphäre des Bewußtseins entnommen und deshalb unbequem, störend ist. Der Gegensatz von Object und Subject gehört nur dem Geist an, nicht der unpersönlichen Vernunft. Die Trichotomie wiederholt die Kantische Unterscheidung von Verstand, Urtheilskraft und Vernunft. Diese Unterscheidung von einfachen, reflexiven und speculativen Bestimmungen ist jedoch eine solche, welche durch alle Momente der ganzen Wissenschaft hindurchgeht und deshalb nicht vermögend ist, einen wirklichen Eintheilungsgrund abzugeben."

„Zweitens gibt der Uebergang des subjectiven Begriffs zur Objectivität als mechanischer, chemischer und teleologischer, noch mehr aber die Art, wie Hegel diese Begriffe dargestellt hat, zu dem Mißverstand Anlaß, die Logik als diejenige Allwissenschaft anzusehen, welche auch die Realität selbst in sich einschließe. Dieser Mißverstand muß sich dadurch steigern, daß der Begriff des Lebens und der des Guten ebenfalls aufgenommen sind."

„Der Begriff des Mechanismus und des Chemismus, sofern darunter, wie Hegel allerdings will, ganz allgemein für die Natur und den Geist gleich sehr gültige Kategorien zu verstehen, fällt noch in die Metaphysik, in die Formen der Causalität."

„Der Begriff der Teleologie aber ist die Form, in welcher das Sein als Begriff, als Sollen existirt. Zur Ontologie und Aetiologie ist die Teleologie daher das dritte Glied und macht den Schluß der Metaphysik aus, als deren Wahrheit der Begriff des Begriffes selbst erscheint. Daß im Zweckbegriff die Form des Schlusses liegt, ist wahr, aber nur so, wie der Schluß überhaupt innerhalb des abstracten Seins existirt, als formalen, denn es läßt sich nicht darthun, daß der Begriff des Mittels sich zu dem des Zweckes wie das Besondere zum Allgemeinen im Sinne des Verhältnisses des Artunterschiedes zum Gattungsbegriffe verhalte."

„Der Begriff des Schlusses im Begriff des Begriffes selbst enthält die Vermittelung des Begriffs und seiner Realität durch die Erfüllung der Copula. Diese Vermittelung ist die Rückkehr des Denkens zum Sein, ist der Selbstübergang des Begriffs in den Begriff der Idee."

„Hegel, in dem Bestreben, der logischen Idee ihren vollkommenen Rang als Idee zu sichern und zum Theil auch wohl, troß der Höhe seines Standpunctes, noch in der von ihm vorgefundenen Gestalt der Wissenschaft befangen, nahm nun in die Idee concrete Existenzweisen derselben auf, die, seinem eigenen Begriff des Logischen zufolge, nicht in ihren reinen Begriff gehören. Das Leben ist allerdings die Form, in welcher die Natur sich als Idee erreicht, allein die Auseinandersetzung dieses Begriffs gehört eben deswegen der Natur. Die Exposition des reproductiven, irritabeln und sensibeln Systems, des Ernährungs- und Gattungsprocesses, wie des Todes, diese ganze Metaphysik der Biologie, überschreitet die Grenze der Logik."

Eben so ist es mit der Idee des Guten. Diese gehört wesentlich dem Geist an, denn er allein vermag gut oder böse zu sein. Daß er, als der gute, seiner Idee entspricht, ist wahr,

allein dies ist kein Grund, den Begriff des Praktischen in die Logik aufzunehmen. Mit Recht hat man in dieser Beziehung gefragt, warum, wenn das Wahre und das Gute als Momente der logischen Idee gesetzt werden, nicht auch das Schöne darin vorkomme? Innerhalb der logischen Idee können die abstracten Grundlagen dieser Begriffe nur durch alle ihre Bestimmungen hindurch vorkommen. Sie alle sind in dem Begriff der Realität ideell mitgesetzt."

„Der Gegensatz der analytischen und synthetischen Methode des Erkennens kann sich daher nicht in den Begriff des Guten, sondern nur in den Begriff der dialektischen Methode auflösen."

„Der Eintheilungsgrund der logischen Idee kann nur die Entgegensetzung des Seins und des Denkens sein, welche sich in dem Begriff der Idee zur Einheit aufhebt. Nur so wird es möglich, den Uebergang aus der logischen Idee in die Natur, dies Kreuz der Hegelianik richtig zu verstehen."

„Diese hier nur flüchtig angedeuteten Puncte, welche ihre völlige Rechtfertigung nicht als Kritik, nur als eine positive Arbeit erhalten können, sind der Grund, weshalb trotz der von Kant und Hegel bewirkten Einheit der Logik und Metaphysik noch immer wieder die isolirende Behandlung derselben hervortritt. Und da man mit der Logik selbst keine sonderliche Veränderungen vorzunehmen wußte, so blieb eigentlich nur die Metaphysik übrig."

Dies war mein erster Schritt zur Reform der Hegelschen Logik, gleichsam das Programm meiner Arbeit. 1847 ließ ich nun in Noack's Jahrbüchern für speculative Philosophie I, 1, 167—83, eine kritische Uebersicht der Metaphysik in Deutschland seit 1831 abdrucken, worin ich das Verhältniß der Hegelschen Logik zu den zahlreichen Metaphysiken untersuchte, die während jenes Zeitraums erschienen waren. Das Hauptresultat dieser Untersuchung war der Nachweis, daß die Metaphysik von der Logik wieder getrennt worden, daß man jedoch, trotz der Trennung, für die Metaphysik im Wesentlichen die Veränderung der Kategorien, wie sie Hegel in seiner objectiven Logik bewirkt hatte, nicht wieder zu vertilgen im Stande

gewesen war, wie sehr man sich auch um den Anschein von Originalität bemüht hatte. Je mehr man bei diesen Bestrebungen, sich von Hegel wieder zu entfernen, in die alte Metaphysik sich zurückbewegt hatte, um so mehr hatte man natürlich auch die Logik wieder zur blos formalen zurückgebracht.

So war der Stand der Sache, als ich 1850 in meinem System der Wissenschaft S. 1—156 einen Grundriß der gesammten Wissenschaft der logischen Idee gab, wie ich mir dachte, daß sie sich gestalten müßte, wenn sie den von Kant und Hegel gemachten Fortschritt erhalten und doch die Unklarheiten und Inconvenienzen aufheben wollte, welche die Hegelsche Logik durch ihre Lehre vom Begriff erzeugt hatte. Ich berief mich, der Hegelschen Schule gegenüber, für meine Reform auf Hegel selbst. Als ich nämlich 1840 veranlaßt wurde, Hegel's philosophische Propädeutik herauszugeben, in welcher die schrittweise Entwicklung seiner Logik beobachtet werden kann, fiel mir eine Eintheilung derselben, die er bei dem Vortrag der philosophischen Encyklopädie gemacht hatte, außerordentlich auf. Er gibt sie S. 149 selbst mit folgenden Worten an: „Die Logik zerfällt in drei Theile: 1) in die ontologische; 2) in die subjective Logik; 3) in die Ideenlehre. Die erstere ist das System der reinen Begriffe des Seienden; die zweite das der reinen Begriffe des Allgemeinen; die dritte enthält den Begriff der Wissenschaft." Die sehr compendiöse Ausführung dieser Anordnung bringt zwar im Einzelnen die hauptsächlichsten Begriffsbestimmungen, wie man sie bei Hegel im Allgemeinen gewohnt ist. Auch umfaßt die Lehre vom subjectiven Begriff als Uebergang zur Ideenlehre die Exposition des Zweckbegriffs, die Ideenlehre aber nicht blos den Begriff der Wissenschaft, sondern auch den des Lebens. Das Ganze bietet jedoch, indem es einen einfachen Gegensatz der objectiven und subjectiven Logik in den höhern Begriff der Idee auflöst, eine viel organischere Trichotomie dar, als der nur dichotomische Gegensatz einer objectiven und subjectiven Logik oder als die Trichotomie von Sein, Wesen und Begriff, welche den Begriff der Idee hinter dem des subjectiven Begriffs zu sehr zurücktreten läßt.

So unvollkommen also auch die Form war, in welcher Hegel hier eine Gestaltung der Logik concipirt hatte, die für ihn nur den Werth einer Durchgangsstufe empfing, aus welcher er zu einer andern fortging, die er dem Publicum in seiner großen Logik vorlegte, so ward sie doch für mich wenigstens der Anstoß zu einem Jahrelangen Nachsinnen. Das wesentliche Resultat desselben war jene Structur der logischen Wissenschaft als der Wissenschaft des Begriffs der reinen Vernunft, wie ich sie in meinem System der Wissenschaft mittheilte und worin ich, wie ich glaube, die Ideenlehre zu einer ganz neuen Stufe der Vervollkommnung emporgehoben habe. Von dieser Gestaltung der Ideenlehre als der Wissenschaft vom Princip, von der Methode und vom System, ist die Hegelsche Fassung sehr verschieden. Da ich aber angeführt hatte, daß ich für den Grundgedanken, der mich leitete, nicht den geringsten Anspruch auf Originalität mache, sondern durch Hegels eigene Wendung in der philosophischen Propädeutik auf seine Fährte gekommen sei, so warf die öffentliche Kritik die ganze Angelegenheit mit der Erklärung bei Seite, daß man auf die Bearbeitung der Logik in meinem System nicht weiter einzugehen habe, da ich ja selbst erkläre, daß ich darin nicht „schöpferisch" sei! Als ob durch mein ehrliches Eingeständniß der Geschichte meines Denkens, ohne allen Humbug der Ostentation, die Wichtigkeit der Sache im Geringsten verlieren könnte!

Es ist traurig, zu sehen, wie sehr die Philosophie bei uns unter der Tendenz leidet, doch ja das Hegelsche System als einen durch die „Schöpferkraft" der heutigen Stimmführer überwundenen Standpunct darzustellen! Man arbeite in der sachlichsten Weise, so daß die Früchte solcher Anstrengungen im Einzelnen zu benutzen auch gar nicht verschmäht wird, natürlich ohne Dank dafür zu wissen, aber man sei einmal als Hegelianer gestempelt, so hat man das Vorurtheil gegen sich, zurückgeblieben zu sein. Daß die Hegelsche Philosophie, deren Stifter ihrem Ausbau so plötzlich entrissen ward, einen productiven Trieb in sich heben könne, sich aus sich selbst zu erweitern und zu vertiefen, zu reinigen und zu vollenden, gesteht man nicht zu. Man kennt ja auch alle berüchtigten Formeln

dieser Berliner Scholastik aus dem Grunde, daß das Sein Nichts ist, daß die Begriffe in ihr Gegentheil umschlagen u. s. w. Man hat selbst in der Damenwelt aus Romanen, wie Eritis sicut Deus, von der sittlich-religiösen Verwerflichkeit dieser pantheistischen Speculation sich überzeugt. Man findet es unbequem und langweilig, daß von Zeit zu Zeit diese so oft schon widerlegte und verurtheilte Philosophie immer noch wieder einen Versuch zu ihrer Entwickelung macht. Man kümmert sich grundsätzlich nicht darum, zumal man sich wenigstens der beruhigenden Vorstellung überlassen darf, daß die Herrschaft dieser Philosophie absolut vernichtet sei, denn Herrschaft zu üben, Macht zu haben, ist so vielen Menschen, selbst philosophirenden, die wichtigste ihrer Angelgenheiten. Ihre Herrschaft, ihre Macht, das ist der Gesichtspunct, von dem aus sie auch literarische Erscheinungen vor allen Dingen messen.

Ich suchte den Sinn, in welchem ich mein System der Wissenschaft entworfen hatte, 1852 in einer kleinen Schrift unter dem Titel: Meine Reform der Hegelschen Philosophie; für das größere Publicum zu erläutern und gegen Mißauffassung zu vertheidigen. 1853 gab ihm von zwei Paragraphen des Systems, 830 und 831, eine Ausführung in einer Form, die allen Schulton bei Seite warf und, bei allem Ernst der Untersuchung und aller unvermeidlicher Gelehrsamkeit, doch jedem Gebildeten zugänglich sein sollte. Dies war meine Aesthetik des Häßlichen. Ich gestehe, daß ich mit ihr einen Beweis liefern wollte, welch' umfassenden Inhalt wenige Paragraphen in sich bergen und bis zu welcher Freiheit der Darstellung die Wissenschaft, wenn sie im Innersten ihrer Harmonie gewiß, nach Außen fortgehen dürfe oder könne. Ich will von den Erfahrungen schweigen, welche der Mißverstand dieser durch viele Jahre mit großen Opfern für das empirische Material herangepflegten Arbeit mir gebracht hat. Wer das Buch nicht gelesen hat, sollte nach der Art, wie es erwähnt zu werden pflegt, glauben, daß ich darin dem Abersinn gehuldigt hätte, vermöge des Hocuspocus Hegelscher Dialektik das Schöne für häßlich und das Häßliche für schön zu erklären. Manche Geistliche unserer Provinz sollen es für eine dialektische Verherr-

lichung des diabolischen Princips auf dem Gebiet des Schönen halten.

Dennoch sollen mich solche Erfahrungen nicht entmuthigen. Diese vorliegende Schrift versucht es, die Hegelsche Logik in einer Weise zu entwickeln, welche den Grundgedanken Hegels in einer faßlichen Weise darzulegen, zu rechtfertigen und nach seinen eigentlichen Consequenzen zu verbessern bemüht ist. Sie kann als ein Commentar jenes Abrisses gelten, den ich in meinem System in einer abstracteren Formulirung gegeben habe, denn sie schließt sich genau dem dortigen Gange an und bemüht sich, den ausführlichen Beweis für die Richtigkeit der dortigen Bestimmungen zu liefern. Dieser Beweis forderte eine unausbleibliche Rücksichtnahme auf die andern Wissenschaften, denn in den logischen Begriffen liegt eine eigenthümliche Schwierigkeit.

Sie besteht darin, daß dieselben an sich rein ideell sind. Als Begriffe existiren sie nur im Denken. Wenn sie nicht gedacht werden, haben sie kein Dasein als reine Begriffe.

Ihre Realität an sich ist also in Verhältniß zur Natur und zum geschichtlich handelnden Geist eine abstracte.

Daher werden sie gewöhnlich nur als Functionen unseres subjectiven Denkens genommen.

Betrachtet man sie aber, so zeigen sie einen Zusammenhang, der ihnen selber angehört, so, daß wir, indem wir denken, genöthigt sind, uns demselben zu unterwerfen. Unser Denken, sagen wir daher, bewege sich nach Gesetzen, an die es, um wahr zu sein, gebunden sei. So innig ist der Zusammenhang derselben, daß man von jedem zu allen gelangen kann, schlage man den analytischen oder den synthetischen Weg ein. Doch nicht blos gelangen kann, sondern gelangen muß. Man denke einen einzigen dieser Begriffe, Qualität oder Form, oder Ursache, oder Einzelheit, oder Princip u. s. w. und versuche, ob man ihn ausdenken könne, ohne nicht von einem zum andern unaufhaltsam fortgeführt zu werden. Diese den Begriffen als solchen inwohnende Selbstständigkeit, vermöge deren sie durch ihren eigenen Inhalt ein nothwendiges Verhältniß zu einander haben, begründet ihren Uebergang in einander und entfaltet in ihnen das wunderbare Schauspiel einer in sich

abgeschlossenen systematischen Totalität, wie die Alten schon sagten, eines *κόσμος νοητός*. Die Wissenschaft kann sich dieser intelligibeln Welt in der nämlichen Weise rücksichtslos hingeben, wie die Mathematik ihren Figurationen und Berechnungen, ohne zu fragen, ob auch in der Natur solche Größenverhältnisse vorkommen, als in ihren Formeln sich entwickeln. Sie kommen vor. Die Phantasie des Mathematikers kann nicht eine einzige Curve ersinnen, die nicht in der realen Mathematik des Universums selber irgendwo realisirt würde. Aber die Mathematik erfreut sich für ihre Evidenz der Bestimmtheit der Zahl oder äußerlichen Gestalt, während die logischen Begriffe reine, gestaltlose Abstractionen sind.

Fehlt ihnen aber die Realität auch in dem Sinn, daß sie nicht in Erfahrung gebracht, daß sie nicht angeschaut werden können? Keineswegs. Obwohl als Gedanken an sich von dem Gegebenen unabhängig, obwohl für sich das System der reinen Vernunft ausmachend, existiren doch alle diese ideellen Kategorien in der Realität der Natur und des Geistes. Wir sagen z. B. ein Stein ist nicht ohne Qualität und Quantität zu denken; er hat als dieser Inhalt diese Form; er hat als dies eigenthümliche Ding eigenthümliche Eigenschaften; er ist ein Ganzes in seinen Theilen; er ist das Product eines morphologischen Processes; er ist einerseits Wirkung, anderseits Ursache von Wirkungen; er ist als ein einzelner Exemplar einer Art; er ist ein nothwendiges Moment in der Entwicklung der Idee der Natur u. s. w., d. h. alle logischen Kategorien haben in ihm concrete Existenz.

Hieraus folgt, daß die logischen Bestimmungen in der Realität der Natur und des Geistes objective Realität haben. Wir denken sie nicht blos, sondern sie sind auch. Als Begriffe an sich sind sie nur, sofern sie gedacht werden, allein zugleich kann, was ein Concretes, Wirkliches ist, nur existiren, sofern alle jene Bestimmungen in der Form der Thatsächlichkeit darin vorkommen. Betrachtet man also die logischen Begriffe für sich, so sind sie sich selbst der Inhalt. Sie entbehren auch in ihrer nur ideellen Form nicht aller Realität, denn sie erfreuen sich der logischen. Betrachtet man sie dagegen im Verhält-

niß zur Natur und zum Geist, so gewinnen sie die Bedeutung der abstracten Form, weil sie im Sinnlichen und Geistigen als eine demselben immanente Bestimmung existiren, die in seiner Realität mitgesetzt ist. Sagt man also, wie Kant und so Viele, die ihm nachgesprochen haben, daß die logischen Kategorien an sich leer seien, so ist dies nur relativ wahr und und heißt eigentlich weiter nichts, als daß sie für sich nichts Sinnliches sind. Es ist unglaublich, auf welcher Barbarei sich hier in der That viele Menschen ertappen lassen. Man merkt, wie sehr das Sinnliche und wieder das Sinnliche es ist, das ihnen einzig als Realität gilt. Was nicht sinnlich ist — Gedanke, Begriff, Idee — das ist für sie inhaltlos, gegenstandlos, leer.

Wenn man nun erwägt, daß die nämlichen Begriffe, die für sich als Abstractionen der reinen Vernunft gelten, in ihrer concreten Existenz sich als die Verhältnisse erweisen, von denen die Entwicklung des Realen abhängt, so darf man sich nicht wundern, wenn die Philosophen von jeher eine gewisse Vorliebe für diese absoluten Formen gehabt haben. Die Philosophen wissen sehr wohl, daß die logischen Begriffe keine Götter sind, welche Natur und Geist beherrschen, aber sie wissen eben sowohl, daß die Entscheidung im Proceß des Realen an die formalen Verhältnisse geknüpft ist, welche dasselbe bestimmen. Aus dieser Erkenntniß erklärt sich, weshalb sie die logischen Kategorien auch als reine Wesenheiten, als Seelen, als die Mächte bezeichnet haben, an denen, wie Aristoteles sagte, Himmel und Erde hängen. Es erklärt sich daraus, wie Hegel im Zorn über die Verachtung, in welcher die Logik und Metaphysik zu stehen pflegt, sagen konnte, daß in der logischen Wissenschaft die Wahrheit geschaut werde, wie sie ohne Hülle an und für sich ist. Man muß jedoch solche Beschreibungen cum grano salis nehmen und das Einseitige, was in ihnen liegt, zu berichtigen verstehen. Wenn Hegel sich importirt hat, die Realität und Absolutheit des Logischen zu versichern, so ist dies nicht so aufzufassen, als sollten Natur und Geist dagegen zur Unrealität und Relativität herabgesetzt werden. Es ist eigentlich ein komisches Schauspiel, zu sehen, wie man sich, indem

man sich an einzelne Ausdrücke klammert und die Philosophie nicht in ihrer Ganzheit faßt, über die ewigen Widersprüche des Philosophen verwundert, der jetzt vom Logischen als einer absoluten, der Natur und dem Geist immanenten Macht spreche und doch ein paar Schritt weiter die Versicherung gebe, daß es nur eine Form, nur ein Abstractum sei.

Die Mißverständlichkeit über die reale Bedeutung des Logischen liegt also in seiner eigenen Natur, aber die Wissenschaft der logischen Idee soll eben über den Mißverstand aufklären und zum rechten Begriff der Kategorien verhelfen. In seiner Naturphilosophie (S. W. VII, 18) sagt Hegel in seiner gedrungenen, in ihrer Ungenirtheit oft so treffenden Kathedersprache: „Das, wodurch sich die Naturphilosophie von der Physik unterscheidet, ist näher die Weise der Metaphysik, deren sich beide bedienen; denn Metaphysik heißt nichts Anderes, als der Umfang der allgemeinen Denkbestimmungen, gleichsam das diamantene Netz, in das wir allen Stoff bringen und dadurch erst verständlich machen. Jedes gebildete Bewußtsein hat seine Metaphysik, das instinctartige Denken, die absolute Macht in uns, über die wir nur Meister werden, wenn wir sie selbst zum Gegenstand unserer Erkenntniß machen. Die Philosophie überhaupt hat als Philosophie andere Kategorien, als das gewöhnliche Bewußtsein; alle Bildung reducirt sich auf den Unterschied der Kategorien. Alle Revolutionen, in den Wissenschenschaften nicht weniger, als in der Weltgeschichte, kommen nur daher, daß der Geist jetzt zum Verstehen und Vernehmen seiner, um sich zu besitzen, seine Kategorien geändert hat, sich wahrhafter, tiefer, sich inniger und einiger mit sich erfassend."

Wenn ich nun die gesammte logische Wissenschaft in drei verschiedene Discipline, in die Lehre vom Sein, vom Begriff und von der Idee, als Metaphysik, Logik und Ideenlehre, zerlege, so bin ich damit nicht im Geringsten gemeint, die wesentliche Einheit der Metaphysik mit der Logik wieder aufzugeben. Ich will nur mit diesen Namen einen bestimmtern Begriff der Unterschiede der logischen Idee ausdrücken und in ihnen zugleich das Recht der historischen Entwicklung festhalten. Hegel selber hat gesagt, daß seine objective Logik als die Lehre

vom Sein und Wesen an die Stelle der vormaligen Metaphysik, als Ontologie, zu treten habe. Die Hauptsache in meiner Darstellung ist, daß ich, was Hegel den objectiven Begriff genannt hat, in Uebereinstimmung mit Aristoteles schon in die Metaphysik aufnehme und die Lehre vom Begriff von der Ideenlehre scharf absetze, indem ich zugleich aus der letztern diejenigen Elemente entferne, welche dem logischen nicht homogen sind. Ich behalte nur den Begriff des Wahren für die Logik, schließe aber den des Lebens und des Guten davon aus, weil ich den erstern als lediglich der Natur, den zweiten als lediglich dem Geist angehörig betrachte.

In der Einleitung habe ich mich ausführlich über die Nothwendigkeit dieser Aenderung erklärt. Oft habe ich mich gefragt, ob ich mit meiner Construction nicht die einfache Gliederung von Sein, Wesen, Begriff irrig zerstöre, ob ich nicht, um einige vielleicht nur untergeordnete Vortheile zu erlangen, in wichtigeren Dingen einen Rückschritt mache? Wer die unendlichen Schwierigkeiten kennt, die mit der Bearbeitung solcher erhabenen und abgezogenen Regionen verbunden sind, wird sich eine Vorstellung von den Mühen und Sorgen machen können, die mich belastet haben. Ich kam aber, nach der vielfachsten Skepsis, immer wieder auf folgende Trias zurück:

1) Realität des Seins:
a) Sein; b) Wesen; c) Zweck.
2) Idealität des Begriffs:
a) Begriff; b) Urtheil; c) Schluß.
3) Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität:
a) Princip; b) Methode; c) System.

Die von Kant angebahnte, von Hegel weiter entwickelte Unterscheidung von abstractem, reflexiven und speculativen Bestimmungen ist hierbei so wenig verloren gegangen, daß sie als das Bildungsgesetz aller ihrem Inhalt nach verschiedenen Sphären nach ihrem universellen Charakter durchaus festgehalten ist, so daß, wenn man vergleicht: 1) Sein, Begriff und Princip; 2) Wesen, Urtheil und Methode; 3) Zweck, Schluß und System, wieder unter sich identisch sind. Das Ungesuchte

und Natürliche dieses ganzen Zusammenhangs muß Jedermann bei einigem Nachdenken, wie ich hoffe, einleuchten.

Davon, daß die Logik ihr intimes Verhältniß zur Metaphysik nicht mehr aufgeben kann, haben wir, während dies Buch gedruckt wurde, einen sehr interessanten Beweis erhalten. Dr. Ueberweg hat ein durch Vollständigkeit und Kritik des historischen Materials vortreffliches Handbuch der Logik herausgegeben: System der Logik und Geschichte der logischen Lehren. Bonn 1857. Er definirt §. 1. die Logik als „Die Wissenschaft von den normativen Gesetzen oder den Idealgesetzen der menschlichen Erkenntniß." Er erklärt, daß die Logik als Erkenntnißlehre die Mitte zwischen der subjectivistisch-formalen und der mit der Metaphysik identificirten Logik halten soll und versteht unter der letztern eine solche, welche mit den Gesetzen des Erkennens zugleich den allgemeinsten Inhalt aller Erkenntniß darstellen wolle; was, sofern es auf die Hegelsche Logik gemünzt ist, unstreitig falsch ist, da zum allgemeinsten Inhalt aller Erkenntniß auch Natur und Geist gehören würden, welche sie, als Wissenschaft nur der absoluten Form alles Realen, von sich ausschließt. Das Hybride jedoch, was dem dritten Theil der Hegelschen Logik in seiner Ausführung noch anklebt und die eigentliche Intention ihres Schöpfers noch verdunkelt, gibt Ueberweg eine gewisse Berechtigung zu jener Beschreibung. Nach seiner Definition dürfen wir uns nicht wundern, wenn er seiner eigenen Darstellung eine psychologische Einleitung mit der Wahrnehmung, Anschauung und Vorstellung gibt. Hinterher verschwindet die psychologische Haltung und es bleibt nur das logische Element als ein Mechanismus der Denkoperationen übrig. Das sehr Merkwürdige ist aber, daß Ueberweg zu jeder Erkenntnißform eine Existenzform als Parallele aufgestellt hat. Dem Begriff nach Inhalt und Umfang coordinirt er das Wesen und die Gattung; dem Urtheil die Relationen als die synthetischen Grundverhältnisse; dem Schluß die reale Gesetzmäßigkeit; dem System die Gliederung der Dinge. Welch' großes Zugeständniß für die Hegelsche Logik! Wenn Ueberweg sich das um-

gekehrte Problem stellte, zu den Existenzformen die entsprechenden Erkenntnißformen zu suchen, würde er dann nicht eben so von der Gattung auf den Begriff, von der Relation auf das Urtheil, von der realen Gesetzmäßigkeit auf den Schluß, von der Gliederung der Dinge auf das System kommen müssen? Würde also nicht schließlich die Einheit, richtiger, die Identität dieser logischen und realen Bestimmungen erhellen? Abgesehen bei letzteren natürlich von der specifischen Beschaffenheit ihres Inhalts.

Wenn nun die logischen Bestimmungen als absolut formale, als die nothwendigen Formen aller Realität, als gegen Natur und Geist gleichsam neutrale Kategorien zu fassen sind, so muß die Probe ihrer Wahrheit dadurch gemacht werden können, daß man sie in der Natur und im Geist als existirend nachweist. Sie müssen für beide eine gleiche Allgemeinheit und Nothwendigkeit haben. Für den Verstand erscheint diese Seite als ihre Anwendbarkeit in den Wissenschaften. In meinem System der Wissenschaft als in einem Handbuch für meine Vorlesungen habe ich fast gar keine Beispiele gegeben. Hier aber habe ich es gethan, um die Eigenthümlichkeit des abstracten Begriffs durch seine concrete Veranschaulichung verständlicher zu machen. Für Jeden, der die Geschichte der Wissenschaften kennt, ist es wohl unzweifelhaft, daß die Beispiele einen sehr großen, oft über- oft aber auch unterschätzten Einfluß auf die Erkenntniß üben. Die meisten habeu wir von den Griechen, namentlich von Aristoteles, sodann von Baco von Verulam, von Kant und Hegel erhalten. Es ist unglaublich, welch' zähe Lebenskraft auch den geringsten, oft sogar unrichtigen Beispielen inwohnt, wenn sie erst von einer Schule in Umlauf gesetzt sind. In der Hegelschen Schule ist die Logik von Hinrichs, Werder und K. Fischer ohne alle Beispiele bearbeitet worden. Bei gelegentlichen logischen Expositionen haben die Hegelianer die von Hegel gegebenen wiederholt. Der einzige, der eine Erweiterung in dieser Beziehung versucht hat, ist Erdmann gewesen. Ich habe mit Geflissentlichkeit der Exemplification einen großen Nachdruck gegeben, um durch ihren Realismus

die Nothwendigkeit der abstracten Begriffe in's Licht zu setzen. Gar manche vortreffliche Erläuterung würde aus Monographieen über verschiedene Themata hinzugekommen sein, wären sie mir hier nach Königsberg nicht zu spät zugegangen; z. B. für den Begriff der Knotenlinie des Maaßes eine Abhandlung von Dr. Trächsel: über das Wesen und Gesetz der Geschichte, Bonn 1857, die ganz darauf fußt; für den Begriff des Minimums und Maximums die interessante mathematische Abhandlung von Dr. H. Slomann: Versuch, die Differenzialrechnung auf andere als die bisherige Weise zu begründen, Paris 1856 u. s. w. Apelts Metaphysik aber, die gerade in dieser Hinsicht eine Fülle der anziehendsten Anregungen zu bieten scheint, habe ich absichtlich noch ungelesen gelassen, weil ich fühlte, daß sie mich zu sehr stören würde und ich meinen einmal eingeschlagenen Weg erst für mich vollenden müsse. Ich habe mich, wie man wohl sehen wird, gegen keine Richtung, gegen keine Arbeit verschlossen. Ein Poet braucht sich nicht, wenn er producirt, um andere Dichter zu kümmern, denn seine Muse ist die Phantasie. In der Wissenschaft aber ist es Pflicht, zu wissen, was Andere vor und außer uns schon geleistet haben, weil man sonst zu leicht in Gefahr geräth, etwas zu thun, was bereits Andere und vielleicht besser gethan haben. Man muß, will man die Erkenntniß fördern, wissen, was die Bilanz des scientifischen Capitals ist. Apelt, dessen edle Gesinnung und dessen wahrhaft wissenschaftliches Streben ich sehr hoch schätze, darf daher überzeugt sein, daß ich seine Metaphysik nicht verächtlich bei Seite, sondern daß ich sie nur zurückgestellt habe, wie ein Heer auf einem Feldzuge, nachdem derselbe schon geordnet, wohl einer Festung zunächst vorübermarschirt, ohne ihre Wichtigkeit zu verkennen.

Noch eines Buchs habe ich zu erwähnen, auf welches ich ebenfalls keine Beziehung nehmen konnte, weil es auch erst in meinen Besitz gelangt ist, nachdem mein Manuscript bereits in der Druckerei war. Dies ist die Logique par A. Gratry, prêtre de l'oratoire de l'immaculée conception. Paris 1855, 2 Tomes. Ich wurde erst durch eine

Kritik derselben in der Revue des deux mondes darauf aufmerksam. Sie enthält, was das eigentlich logische Element betrifft, in der That nur die alte scholastische Syllogistik, außerdem einige damit zusammenhängenden Excursionen in das mathematische Gebiet. Ihre eigentliche Intention ist in den beiden Abschnitten des zweiten Theils enthalten, welche: les vertus intellectuelles inspirées und les sources überschrieben sind und den Glauben, das Gebet, die Sacramente, das Lesen der Bibel und die Musik als Quellen eines wahrhaften Erkennens empfehlen. Ich will mich hier nicht darauf einlassen, sondern nur hervorheben, daß der erste Theil in der Hauptsache eine ausführliche Kritik und Widerlegung der Hegelschen Logik als der pantheistischen bringt. Der französische Priester erblickt in Hegel gleichsam einen philosophischen Antichristen. Er beschuldigt ihn der diabolischen Tendenz, die Vernunft selbst zur Unvernunft zu verkehren und dadurch alle Wahrheit der Intelligenz zu unterwühlen, um dem Pantheismus und einem verfeinerten Fetischismus die Herrschaft zu erobern. Hegel hat, ihm zufolge, aus der Logik eine bloße Enantiopoiologie gemacht, welche das Absurde zum Inhalt und damit den Zweck hat, allgemeine Verwirrung anzurichten, um durch die intellectuelle Corruption das destructive Werk der Auflösung aller Religion und Sittlichkeit zu fördern. Herr Gratry ist dann gleichsam der Engel Michael, der Hegel als den logischen Satan mit der eingelegten Lanze des Glaubens überwindet und diesen Drachen in den Abgrund stürzt. Er erkennt es daher mit Dank gegen die Vorsehung, daß sie die subversiven Irrthümer dieses Sophisten jetzt habe offenbar werden lassen, die Welt vor seiner Zerstörung zu erretten. Herr Gratry bleibt in seiner Polemik hauptsächlich dabei stehen, daß Hegel die Identität der Identität und der Nichtidentität, die Identität des Seins mit dem Nichts und des Guten mit dem Bösen lehre. Die erstere Bestimmung wird ihm am Ende des ersten Theils einmal wegen der Trinität sehr unbequem und er substituirt ihr daher die Formel: la coëxistence de l'unité et de la distinction. In dieser Formulirung ist der Satz kirchlich und logisch nach

ihm orthodor. Bei dem êtrenéant, dem Seinnichts, urgirt er beständig, daß bei einem solchen Nivellement aller Unterschiede ja gar nicht quelque chose übrig bleibe; aber ohne quelque chose zu haben, könne man doch unmöglich Etwas denken. Die Vereinerleiung des Bösen mit dem Guten bei Hegel sucht er, wir werden gleich sehen, wie, authentisch zu beweisen. Dies Beweisen ist in der That merkwürdig. Er führt nicht nur Hegel an, er führt ihn mit den Worten des deutschen Originals an und läßt, was einen eigenthümlichen Eindruck macht und mir in einem französischen Buche noch nie vorgekommen ist, diese Worte sogar mit deutschen Lettern drucken. Was kann man wohl für größere Gründlichkeit fordern? Auch ist Herr Gratry nicht wenig stolz darauf. Prüfen wir jedoch einen Augenblick diese sich brüstende Gründlichkeit des Citirens.

Der französische Priester will z. B. beweisen, daß nach Hegel die Philosophie dem Menschen alles Interesse für das Recht, für seine Seele, ja für Gott selbst nehmen und ihn zur Gleichgültigkeit dagegen herabsetzen wolle. I, 194 ruft er aus: „Comprenez le, nous sommes ici à l'origine même de l'esprit de sophisme; disons mieux, nous sommes ici au fond de l'abîme, à la naissance de l'esprit des ténèbres. L'esprit de sophisme est un mot trop faible, qui nomme peu son objet; esprit de ténèbres est le vrai mot. Ce mot théologique devient ici rigoureusement philosophique et scientifique. L'origine de l'esprit de ténèbres est donc celle ci: Tuer l'âme; la rendre absolument indifférente à l'existence on à la non-existence du monde, de la justice, de la vérité, de l'âme elle même, de Dieu! Lui ôter, comme le dit Hégel, tout intérêt en ces choses; la délivrer de l'intérêt de la raison pratique dont parle Kant, cet intérêt d'amour pour la justice et pour la vérité, qui est, nous l'avons démontré, le ressort même du procédé dialectique, selon Platon et tous les philosophes. Quand le ressort est brisé, quand l'âme est morte, il n' y a plus de procédé dialectique; la raison pure, isolée, abstraite, déracinée, de-

vient de fait, comme le veut Hégel, indifférent à l'être et au néant etc." Für diese schrecklichen Consequenzen citirt Herr Gratry aus Hegels Werken, VI, 172, folgende Stelle:

„Es erfordert keinen großen Aufwand von Witz, den Satz, daß Sein und Nichts dasselbe ist, lächerlich zu machen oder vielmehr Ungereimtheiten vorzubringen, mit der unwahren Versicherung, daß sie Consequenzen und Anwendungen jenes Satzes seien; z. B. es sei hienach dasselbe, ob mein Haus, mein Vermögen, die Luft zum Athmen, diese Stadt, die Sonne, das Recht, der Geist, Gott sei oder nicht ......... In der That ist die Philosophie eben diese Lehre, den Menschen von einer unendlichen Menge endlicher Zwecke und Absichten zu befreien, und ihn dagegen gleichgültig zu machen, so daß es ihm allerdings dasselbe sei, ob solche Sachen sind oder nicht sind."

Diesen Passus übersetzt Herr Gratry und läßt am Schluß des Citats voller Empörung mit gesperrten Lettern die Worte drucken, **qu'il soit absolument indifférent, que ces choses soient ou ne soient pas.** Jeder, der Deutsch versteht, wird die Worte: solche Sachen, nur auf die vorangehenden: Menge endlicher Zwecke und Absichten beziehen können; der Priester vom Oratorium der unbefleckten Empfängniß versteht aber die Seele, das Recht, Gott darunter. Sind sie nicht die zunächst vorhergenannten Dinge? Zwar wird Niemand endliche Zwecke und Absichten Dinge nennen, indessen eine gewisse Scheinbarkeit bliebe vielleicht, weil jene Gegenstände kurz zuvor erwähnt sind. Sagt Hegel aber nicht selbst, daß es eine unwahre Consequenz sei, aus dem Satz der Identität der Begriffe Sein und Nichts zu folgern, daß es dasselbe sei, ob die Sonne, das Recht, der Geist, Gott, seien oder nicht? Verwirft er also nicht ausdrücklich die Consequenz, welche Herr Gratry zieht, um ihn verdammen zu können? Fällt mithin nicht die Anklage in sich selbst zusammen?

Aber, lieber Leser, bemerkst du wohl jene Puncte in der Mitte des Citats von Herrn Gratry? Was bedeuten sie wohl? Eine Auslassung. Und was lesen wir in dieser bei Hegel: „In solchen Beispielen werden zum Theil besondere Zwecke, die Nützlichkeit, die Etwas für mich hat, unter-

geschoben und gefragt, ob es mir gleichgültig sei, daß die nützliche Sache sei oder nicht sei." Nicht wahr, nun erklärt sich erst, wie Hegel dazu kommt, von endlichen Zwecken und Absichten zu sprechen, gegen deren Dasein oder Nichtdasein die Philosophie den Menschen gleichgültig zu machen habe.

Warum hat Herr Gratry wohl jenen Satz weggelassen? Offenbar, weil er dann seine Folgerungen gar nicht hätte ziehen können; weil er als Priester der christlichen Religion sich doch wohl hätte erinnern müssen, daß auch der Christ über die Endlichkeit des Nützlichen sich erheben und mit dem heiligen Sänger sagen soll: Herr, wenn ich nur dich habe, was frage ich viel nach Himmel und Erde!

Käme dergleichen im gemeinen Leben auf einem andern Gebiete vor, so würde man es doch wohl Unredlichkeit und Verläumdung nennen.

Doch halt! S. 142 sagt er ausdrücklich: „Et qu' on ne nous accuse pas de tronquer les textes et de les altérer, quand nous les citons en partie. Nous ne citons que ce qui est nécessaire; mais nous citons le sens de l'auteur. Par exemple, la plus étonnante des identités de Hégel, après celle de l'être et du néant, qui n'est pas contestable, est celle du bien et du mal. Or, nous citons de lui ce texte: „Le mal, réfléchi en nous...... est même chose que la bonne intention du bien." Le texte complet est ceci: Das Böse als die innerste Reflexion der Subjectivität in sich gegen das Objective und Allgemeine, das ihr nur Schein ist, ist dasselbe, was die gute Gesinnung des abstracten Guten „VII, 390." Um zu beweisen, daß Hegel in der That die tiefste Verachtung gegen die Moral habe, fügt er noch aus derselben Quelle hinzu, daß nach ihm der „allgemeine Wille, das Gute, Recht und Pflicht, eben so wohl ist als auch nicht ist."

Was will man mehr? Betrachtet man aber den citirten Text, in welchem es sich um die Beziehung handelt, die im Gewissen zwischen den Begriffen des Guten und Bösen eintritt, so entdeckt man, daß Hegel ganz etwas Anderes hat sagen wollen, als der Mönchsphilosoph ihn sagen läßt.

z. B. bei dem letzten Citat findet sich, daß Hegel §. 511 der Encyklopädie die Subjectivität beschreibt, die in der abstracten Gewißheit ihrer selbst sich dem allgemeinen Willen gegenüber als das wählende und entscheidende Subject weiß. Für diese Unendlichkeit der Subjectivität ist der allgemeine Wille (das Gute, Recht und Pflicht) eben sowohl, als er auch nicht ist. Keineswegs aber fällt es Hegel ein, zu behaupten, daß es für den Willen als allgemeinen gleichgültig sei, ob das Gute sei oder nicht. Was aber das andere Citat betrifft, so will Hegel in demselben sagen, daß die bloße Gesinnung des Guten, welche sich demselben nicht als dem objectiven Gesetz des Willens unterwirft, vielmehr, worin es bestehen soll, von sich abhängig macht, von dem verkehrten Eigenwillen des Bösen im Grunde nicht verschieden ist. Dies drückt er dadurch aus, daß er zu den Worten: „die gute Gesinnung des abstracten Guten" hinzufügt: „welche der Subjectivität die Bestimmung desselben vorbehält."

Was haben diese Worte, Herr Gratry, Ihnen gethan, daß Sie dieselben fortließen? Vertrugen sie sich nicht mit der gerühmten Gewissenhaftigkeit Ihres Citirens? Oder erkannten Sie, daß, wenn Sie dieselben mit aufnahmen, Ihrer Intention, Hegel zum Leugner des Unterschiedes zwischen Gut und Böse zu machen, die ganze Spitze abgebrochen war? Denn erst diese Worte, welche die Bestimmung des Guten der sophistischen Willkür des Menschen unterwerfen, erklären, wie Hegel hier diese Coincidenz des abstract guten Willens mit dem Bösen gemeint hat. Daß Hegel aber diese Gestalt eines sich für gut erklärenden, an sich aber bösen Willens nicht blos fingirt hat, beweist innerhalb der Wissenschaft die Moral des Jesuitismus, die eine außerordentliche Virtuosität in der Kunst besitzt, durch einen subjectiven Vorbehalt das Böse zu einem Guten, das Gute zu einem Bösen zu qualificiren.

Wenn ich hier Herrn Gratry in einigen seiner Fälschungen Hegels beleuchtet habe, so hat das zunächst eigentlich nur für die Franzosen ein Interesse. Wär' es darum zu thun, solche Mißauffassungen und Consequenzmachereien überhaupt zu beleuchten, so hätten wir sie natürlich aus unserer Deutschen Li-

teratur nicht weniger anführen können, da es bei uns davon wimmelt und wir namentlich in unserer Journalistik einen völligen Pseudohegel besitzen, den man zum genuinen umgetauft hat, und gegen welchen der wahre Hegel für ein Gemächte gilt, das befangene, halb verstehende, vom Muth der Consequenz verlassene Schüler und kritiklose Verehrer aus ihm machen. Wir sind, was Hegel anbetrifft, in Deutschland mit unserer Tagesordnung längst so weit, Hegel nur als einen Charlatan, wie Schopenhauer ihn betitelt hat, zu behandeln und de profundis in solche Wendungen einzustimmen, wie Gratry sie liebt, statt der eingehenden Widerlegung ihm einfach die Verspottung entgegenzusetzen: „N' insistons pas, sagt Gratry II, 143, wo er einige Seiten lang Hegels Definition des Differentials abdrucken läßt, sur les détails de ce risible et audacieux délire du sophiste enivré, qui appelle bonne dialectique sa dialectique rétournée, et qui nomme sophistique la dialectique de Platon, d'Aristote, de Leibnitz, de tous les philosophes du premier ordre sans exception, et celle de tous les hommes, sauf' Hégel et Gorgias. Mais on ne critique pas un homme ivre, on le montre à ceux qui auraient besoin de cette vue."

Der Deutsche Leser würde jedoch sehr irren, aus Gratry's Logik den Schluß zu machen, daß Hegel von der Französischen Literatur überhaupt ähnlich verstanden würde. Dies ist keineswegs der Fall. Ich will von dem radicalen Kriticismus wegsehen, der bei den Franzosen durch Proudhon, Guépin, Ewerbeck, Pelletan, Pequeur, Taine u. A. sogar den Deutschen Junghegelianismus einheimisch gemacht hat. Es gibt auch Bestrebungen, welche die Franzosen mit dem wirklichen System Hegels bekannt zu machen suchen. Am Rothwendigsten dazu wären Uebersetzungen, wie Wallon und Slomann 1854 Hegels subjective Logik, Bénard seit 1840 die Aesthetik bearbeitet haben. Diejenige Schrift aber, die nach meinem Urtheil die vollendetste ist und, wenn sie in's Deutsche übersetzt würde, auch für viele Deutsche ein tieferes und richtigeres Verständniß Hegels zur Folge haben würde, ist das Buch vom Professor **Dr. Véra: Introduction à la philosophie de Hégel.**

Paris 1855. Die französische Sprache besitzt einmal durch die formale Logik ihrer Construction einen Zwang zur Verdeutlichung, der hier die herrlichsten Früchte getragen hat. Ueberdem hat Véra aber auch die Geschichte der Philosophie mit gründlicher und umfassender Kenntniß in der glücklichsten Weise herangezogen.

So eilig bei uns der kleinste französische Roman, das unbedeutendste französische Drama übersetzt, früher sogar nachgedruckt wurde, so ist doch die Bekanntschaft der Deutschen Philosophen mit der Französischen und Belgischen Philosophie in der Regel eine außerordentlich geringe. Aber die Bewegung der Philosophie in Frankreich und Belgien wird, mit speciellster Bezugnahme auf die Deutsche, eine immer lebhaftere und wir haben Dr. Bona Meyer bei uns großen Dank zu wissen, daß er sich dem Geschäft unterzogen hat, die Deutsche Literatur mit der Entwickelung der neueren Französischen Philosophie in kritischen Journalberichten vertrauter zu machen, nachdem bis dahin das Magazin für Literatur des Auslandes fast die einzige Quelle gewesen war, aus welcher die Meisten einige Kenntniß der Französischen und Belgischen Philosophie geschöpft hatten.

Was die Darstellung anbetrifft, so habe ich mich bemüht, vor allen Dingen deutlich zu sein. Ich bilde mir ein, daß jeder gebildete Mann — denn für Frauen schreibe ich freilich nicht — dies Buch zugänglich finden müsse, vorausgesetzt, daß er den Ernst mitbringe, wirklich denken zu wollen, denn ohne diesen Ernst wird man auch die ästhetisch genommen schönsten Darstellungen der Philosophie, von einem Platon und Plotin, einem G. Bruno und Schelling, für ungenießbar und langweilig halten müssen. Ich habe so viel möglich Deutsch geschrieben, ohne jedoch so weit darin zu gehen, als mein verehrter Freund Dr. Biedermann, der in seiner Wissenschaftslehre, ohne in die Abwege eines gesuchten Purismus zu verfallen, eine fast ganz Deutsche Terminologie durchgeführt hat. Ich gestehe, daß ich, indem ich die strenge Plastik seiner Arbeit bewundere, zu einer ähnlichen Keuschheit der Sprache

mich nicht habe entschließen können, weil ich schon ein zu alter Schriftsteller bin und bereits der Gewohnheit eines gewissen mir eigenthümlich gewordenen Styls unterliege. Was mein sachliches Verhältniß zu dem zweiten Theil von Biedermanns Wissenschaftslehre betrifft, der mir von großer Wichtigkeit zu sein scheint, so kann dasselbe erst im zweiten Theil dieser Schrift zur Erörterung gelangen. Wenn ich nun aber auch deutlich und jedem Gebildeten verständlich zu schreiben gesucht habe, so erwarte ich doch deshalb nicht, daß man mir dies auch zugestehen werde, weil ich die Kürze und Gedrungenheit liebe, welche dem eigenen Denken des Lesers auch noch etwas zu thun übrig läßt. Das Ideal heutiger Popularphilosophie besteht darin, den Leser wie einen Schulknaben zu behandeln, ihm aber zugleich, während man ihn für so unwissend und gedankenlos als möglich hält, zu schmeicheln und ihm durch phraseologischen Pomp die Einbildung beizubringen, als hätte er im Nu die schwersten Probleme verstanden. Diesen breiten Styl, der dem Leser auch nicht den kleinsten Zwischensatz zu ergänzen, nicht die kleinste selbstverständliche Folgerung selber zu machen zumuthet und mit seiner aufdringlichen Verstandesklarheit gleichsam ein Gemälde ohne Schatten liefert, werde ich nie schreiben lernen. Für die pedantische Gravität eines hausbackenen Schultons aber werde ich vielleicht, wie schon oft, durch meine Neigung zum Scherz Aergerniß erregen, allein ich sehe nicht ein, weshalb die höchste Würde streng wissenschaftlicher Untersuchung nicht zuweilen am rechten Ort mit der Anmuth des Scherzes gepaart sein dürfte.

Noch habe ich zwei Puncte zu berühren, bei deren Abhandlung ich der Erwartung des Lesers vielleicht nicht genüge; der eine betrifft die Darstellung des Anfangs, der zweite den Begriff des Widerspruchs.

Bei dem ersteren habe ich absichtlich die größte Kürze und Einfachheit beobachtet, um nicht durch weitläufigere Exposition und durch ausführlichere Kritik entgegenstehender Meinungen am Ende wieder Mißverständniß hervorzurufen. Man vermischt oft bei dem Anfang der Philosophie drei ganz verschie-

dene Begriffe 1) den des subjectiven Anfangens, der in unser Bewußtsein, zuletzt in unsern Willen fällt und nichts Anderes ist, als der Entschluß, denken zu wollen; ein Entschluß, der ohne ein Bedürfniß des Denkens, also ohne eine Bildung, die bis zur Abstraction vorgedrungen ist, unmöglich fällt. An diesen Anfang denkt man sehr begreiflich zunächst. Eben so begreiflich ist aber, daß er in die Psychologie gehört, welche die Geschichte der subjectiven Intelligenz zu entwickeln hat. Unter Anfang wird 2) das absolute Princip verstanden, welches den totalen Grundbegriff einer Philosophie ausmacht. Dies ist, wie ich oft zu wiederholen genöthigt gewesen bin, für die Hegelsche der Begriff Gottes als des absoluten Geistes; ein Begriff, den sie für das wissenschaftliche Erkennen zum letzten Resultat der gesammten Entwickelung des Systems macht, obwohl er das Realprincip aller ihm vorangehenden Positionen, ihr schöpferisches Prius ist. Gott wird, was er ist, nicht erst durch Vermittelung der logischen Idee, der Natur, des Menschen und seiner Geschichte. Er ist in Bezug auf sich, was er ist, unmittelbar. Aber der Begriff Gottes, als der absolute Begriff des absoluten Seins selber, fordert eben deshalb für uns als erkennendes Subject die absolute Vermittlung, die in ihm sich aufhebt. Hieraus folgt, daß der erste Begriff des Systems zwar ein solcher sein muß, der im Begriff Gottes als ein nothwendiges Moment desselben enthalten ist; allein es folgt auch nicht weniger, daß dieser erste Begriff noch am Weitesten davon entfernt ist, von Gott einen adäquaten Begriff zu geben. Hier aber ist es, wo man die Hegelsche Philosophie mißzuverstehen noch immer nicht aufhört, indem man den ersten Begriff, mit welchem sie anfängt, mit ihrem Realprincip identificirt. Man nimmt den Begriff des abstracten Seins für das absolute Princip, aus welchem sie Alles in der Weise ableite, wie es in der deductiven Methode geschieht, z. B. bei Spinoza aus dem Begriff der Substanz. Ist man erst in diesen Irrweg eingetreten, so ist nicht zu verwundern, wenn man auf ihm zuletzt nur zu einem Gott gelangt, der, ohne ureigene Selbstständigkeit und Freiheit, nur der dialektische Pro-

ceß der Natur und Geschichte sein soll. 3) Endlich hat aber Anfang den Sinn desjenigen Begriffs, mit welchem die Philosophie als systematische Totalität sich eröffnen muß. Dies kann kein beliebiger Begriff sein. Die Philosophie als System enthält in sich den Gegensatz des abstracten Idealismus der logischen Idee und des concreten Realismus der Natur, der sich in dem Idealrealismus des Geistes als des sein eigenes Sein denkenden und wollenden aufhebt. Der erste nothwendige Begriff, den das Denken als Product seiner totalen Abstraction oder Voraussetzungslosigkeit hervorbringt, ist der des Seins überhaupt, das in dieser Allgemeinheit prädicatlos ist. Das Sein ist. Dies ist die erste unabweisliche Bestimmung als objectiver Anfang der Philosophie. Bis dahin würde auch wohl beifällig mitgegangen werden. Nun leitet Hegel aber aus dem Begriff der Prädicatlosigkeit den Begriff des Nichts ab. Dieser Fortgang ist ein für das Denken consequenter und ist innerhalb der Geschichte der Religionen und Philosophien in den mannigfaltigsten Wendungen ausgesprochen. Wird er aber in der Weise ausgedrückt, daß das Nichtsein mit dem Sein dasselbe sei, so erzeugt dies die Vorstellung, als ob das Sein geleugnet werden solle. Es wird dem Denkgesetz des Widerspruchs damit recht eigentlich vor den Kopf gestoßen, weil dann das Sein zugleich affirmirt und negirt wird. Ich habe mich daher zu zeigen bemüht, daß dies Nichtsein nur den Begriff der Bestimmungslosigkeit zum Inhalt hat, keineswegs aber den Widersinn behauptet, daß das Sein nicht sei. Nichtsein ist hier im Sein nur die Möglichkeit der Bestimmung, wie dies aus dem Begriff des Werdens erhellt, der ohne den Begriff des Seins so wenig als ohne den des Nichtseins zu denken ist, was seit dem Platonischen Parmenides für eine ausgemachte Wahrheit in der Philosophie gelten sollte. Welche Versuche man aber machen möge, andere Begriffe als die für den Anfang nothwendigen aufzustellen, so wird es vergeblich sein, weil alle andern z. B. Identität, Unterschied und Grund, oder Substanz und Accidenz, oder Ding und Eigenschaft, Substanz und Subject, Subject und Object, Ich und Nicht-Ich u. s. w., diese

Begriffe von Sein, Nichts und Werden als die einfachern sich voraussetzen. Das Sein des Nichtseins als eine Bestimmtheit des Seins selber zu denken, wird jedem Neuling im Denken, der immer noch an die sinnliche Anschauung gefesselt ist und noch immer zum Anhalt für sein Denken, wie Herr Gratry, quelque chose bedarf, als die ungeheuerste Paradoxie erscheinen, weil, daß das Nichtsein nicht ist, der Eleatische Standpunct, ihm einleuchtender ist. Mit dem Begriff des Werdens aber muß er sofort die Einheit des Seins und Nichtseins denken; eine Einheit, in welcher natürlich diese Begriffe nicht mehr sind, was sie in der Isolirung der exclusiven Abstraction waren, gerade wie Salpeter, Schwefel und Kohle als Pulver auch zu etwas ganz Anderem werden, als sie in ihrer Isolirung sind. In der zweiten Ausgabe seiner Logik hat Hegel in der That auf das Erschöpfendste alle Einwürfe gegen seinen Anfang durchgenommen und gezeigt, daß, wenn die Philosophie mit dem Begriff des Anfangs anfangen müsse, derselbe doch ohne den Begriff des Werdens nicht denkbar sei.

Nichts aber ist wunderlicher und ungerechter, als wenn man, die Hegelsche Philosophie zu beurtheilen, bei diesen dürftigen, elementaren Bestimmungen des Anfangs der Wissenschaft stehen bleibt, in ihnen den eigentlichen Kern ihrer Speculation erblickt, sie beschuldigt, Alles in einen ruhelosen Proceß aufzulösen und sich nicht die Mühe nimmt, bis zum Begriff der Idee vorzudringen, aus welchem doch erst nach rückwärts auf die Natur des Anfangs das rechte Licht fallen kann.

Der zweite Punct, den ich noch erwähnen muß, ist der Begriff des Widerspruchs. Man hat behauptet, daß die Hegelsche Philosophie denselben zum Princip ihrer Methode gemacht habe und es ist zuzugeben, daß Hegel die große Bedeutung des Widerspruchs oft auf das Nachdrücklichste accentuirt hat. Allein, wenn man gemeint ist, ihn zu beschuldigen, nur den Widerspruch für das Wahre und Wirkliche zu halten und wenn man dem Publicum das Seinnichts und Jauein beständig als die angeblich höchste Weisheit Hegelscher Logik in die Ohren schreit, so ist das ein völliger Unsinn. Es

ist dieselbe Leichtfertigkeit, mit welcher man Hegel als den lächerlichen Taschenspieler schildert, der aus dem Nichts Alles zu entwickeln unternehme. Ich habe mich daher bemühet, den Begriff des Widerspruchs so deutlich als mir möglich darzustellen, bemerke aber, daß ich ihn hier, in der Metaphysik, erst nach seiner realen Gestaltung abhandeln konnte, daß er aber noch zweimal vorkommen wird, in der Logik bei der Lehre vom Urtheil und in der Ideenlehre bei dem Begriff des Negativen der Vermittlung. Bei der jetzigen Abhandlung habe ich besonders folgende Puncte berücksichtigt.

Vorerst die Unterscheidung des Gegensatzes vom Widerspruch, weil, wie nicht zu leugnen, beide Begriffe oft vermischt werden. Der Grund hierzu liegt darin, daß der Ausdruck Widerspruch sowohl auf den Begriff der Contradiction als den der Contrarietät angewendet, unter dem der Contradiction aber nicht nur die einfache Negation eines Prädicats, sondern auch der Satz des Positiven und Negativen verstanden wird, sofern er sagen will, daß einem Subjecte oder dem Prädicate eines Subjectes die Existenz nicht zugleich zugesprochen und abgesprochen werden kann, woraus der Satz des ausgeschlossenen Dritten folgt, daß, wenn von demselben Dinge etwas nicht zugleich bejaht und verneint werden kann, ihm nur eine dieser entgegengesetzten Bestimmungen beigelegt werden dürfe. Insofern jede derselben die andere von sich ausschließt, wird dieser Satz wieder in den des ausgeschlossenen Mittleren verwandelt, daß eine die Entgegengesetzten vereinigende Bestimmung unmöglich sein soll. Alle diese Begriffe sind relativ vollkommen wahr und müssen im Denken ihre Berechtigung haben. Allein wenn bei ihnen stehen geblieben, wenn ihre Einseitigkeit und ihr innerer Zusammenhang nicht erkannt wird, so werden sie unwahr und führen zu lauter Verfälschungen des Denkens. Der Satz der Contradiction in seiner gewöhnlichen Fassung bezweckt nur das Festhalten der Identität. Weil aber die Logiken ihn mit dem Begriff der Contrarietät vermischt und in diesem auch eine Unmöglichkeit des Zugleichseins entgegengesetzter Prädicate in demselben Subjecte erblickt

haben, so hat eine Verseichtigung der Logik und Metaphysik daraus entstehen müssen. Die Realwissenschaften konnten aber den Begriff des realen Widerspruchs nicht entbehren. Sie erfanden sich daher ihre eigene Logik und Metaphysik und gaben dem Gegensatz wie dem Widerspruch andere Benennungen, z. B. Polarität und Antagonismus in den physischen, Collision und Conflict in den historischen Wissenschaften. Es sind fast hundert Jahre her, daß Kant 1763 in seiner Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Weltweisheit gegen die damalige formale Logik, besonders gegen Crusius, den Unterschied der blos logischen Contradiction für die Denkbarkeit eines Begriffs und der realen Contrarietät als eines vollkommen denkbaren und thatsächlich existirenden Widerspruchs mit einer Fülle anregender Beispiele hervorhob. (S. die Abhandlung in meiner Ausgabe, Sämmtl. Werke, I, 113 ff.) In meiner Geschichte der Kantschen Philosophie, 1840, 139 ff. habe ich zu erklären versucht, wie es wohl gekommen, daß diese Abhandlung so gänzlich in Vergessenheit gerathen. Selbst die Herbartische Schule hat ihr weniger Aufmerksamkeit gewidmet, als man nach dem Umstande vermuthen sollte, daß Kant darin den psychologischen Calcul zuerst mit bestimmten Größeverhältnissen versuchte. Aus der logischen Contradiction, sagt Kant, folgt Nichts, aus der realen Opposition folgt Etwas. Jene führt zu einem irrepraesentabile, das sich selbst zerstört, diese zu einem cogitabile, in welchem die Negativität der Entgegensetzung vollkommen als eine positive möglich ist. In der Beschreibung der Grundregel für die Realentgegensetzung sagt er unter Andern: „Die Realrepugnanz findet nur statt, insofern zwei Dinge als positive Gründe eins die Folge des andern aufhebt. — Die einander widerstreitenden Bestimmungen müssen 1) in eben demselben Subjecte angetroffen werden. Denn gesetzt, es sei eine Bestimmung in einem Dinge und eine andere, welche man will, in einem andern, so entspringt daraus keine wirkliche Entgegensetzung. 2) Es kann eine der opponirten Bestimmungen bei einer realen Entgegensetzung nicht das contradictorische Gegentheil der andern sein, denn alsdann wäre der Widerstreit logisch und — unmöglich. 3) Es kann eine Be-

stimmung nicht etwas Anderes verneinen, als was durch die andere gesetzt ist; denn darin liegt gar keine Entgegensetzung. 4) Sie können, insofern sie einander widerstreiten, nicht alle beide verneinend sein, denn alsdann wird durch keine etwas gesetzt, was durch die andere aufgehoben würde. Demnach müssen in jener Realentgegensetzung die Prädicate alle beide positiv sein, doch so, daß in der Verknüpfung sich die Folgen in demselben Subjecte gegenseitig aufheben. Auf solche Weise sind Dinge, deren Eins als die Negative des Andern betrachtet wird, beide für sich betrachtet, positiv, allein in Einem Subjecte verbunden, ist die Folge davon das Zero." Den größten Theil der Abhandlung hat nun Kant mit dem Aufsuchen von Beispielen angefüllt, daß Unlust negative Lust, Schulden negatives Vermögen, Verabscheuung negative Begierde, Haß negative Liebe, Häßlichkeit negative Schönheit, Tadel negativer Ruhm, Kälte negative Wärme, Vergehen negatives Entstehen, Abstraction negative Aufmerksamkeit u. s. w. Gegen Ende merkt er, daß noch viele Geheimnisse in der Realopposition liegen, die er nur andeuten will, indem er einen Unterschied zwischen der potentialen und actualen Entgegensetzung macht.

Sodann habe ich bei dem Begriff des Widerspruchs selbst den affirmativen vom negativen unterschieden. Unter dem ersteren verstehe ich die Unruhe des productiven Triebes; unter dem zweiten die Selbstvernichtung eines Wesens durch eine seinem Begriff widersprechende Entwicklung. Die erstere ist eine seinsollende, die zweite eine nichtseinsollende. Der erstere wirkt conservativ, der zweite destructiv. Bei der Auflösung des Widerspruchs habe ich ebenfalls die affirmative der Versöhnung der Extreme und die negative der Pseudoauflösung unterschieden.

Bei dem Absurden endlich als der contradictio in adjecto, daß etwas zugleich bejaht und verneint wird, indem das Prädicat das Subject aufhebt, habe ich bemerklich gemacht, daß allerdings das Absurde als Wahrheit undenkbar ist. Es ist unmöglich, weil es sich widerspricht. Allein hieraus folgt nicht, daß es nicht existiren könnte. Das Undenkbare im Sinn der Wahrheit kann auch nicht existiren; einen viereckigen Kreis kann Niemand denken und daher auch nicht

zeichnen; das Undenkbare kann aber sehr wohl als Schein oder als Wahn und aus seiner Täuschung folgende Handlung empirische Wirklichkeit haben. Pascal erblickte, nach einem Sturz seines Wagens auf einer Brücke in Paris, stets einen Abgrund auf einer Seite neben sich. Er existirte nicht. Es war absurd, sich davor zu fürchten. Aber für ihn war der Abgrund da und er zitterte vor ihm. Sancho Pansa fiel eines Abends in einen niedrigen Graben. In der Dunkelheit glaubte er am Rande eines Abgrunds zu schweben und arbeitete aus allen Kräften, sich die Nacht über in derselben Lage zu erhalten. Wir lachen über ihn, denn ein paar Fuß tiefer hätte er auf den schönsten Rasen schlafen können; aber würden wir nicht alle bei der gleichen Vorstellung uns, wie Sancho, benommen haben? Das Lächerliche ist so gut als das Verrückte voll absurder Widersprüche, denen aber deswegen nicht die subjective, auch zu verkehrten objectiven Aeußerungen treibende Wirklichkeit fehlt; eine Wirklichkeit, die uns belustigt oder beklommen macht, weil sie in beiden Fällen die Illusion einer Möglichkeit involvirt, die niemals wirklich werden kann.

Wenn ich diesen ersten Theil metaphysische Logik betitelt habe, so habe ich damit ausdrücken wollen, daß an und für sich die Logik die Eine Wissenschaft ist, von welcher die Metaphysik nur einen Theil ausmacht. Die logische Wissenschaft überhaupt hat zu ihrem Gegenstand den Begriff der reinen Vernunft, d. h. der Vernunft im abstracten Element des Denkens. Definirt man die Logik als die Wissenschaft des Denkens, so ist das nicht genügend, weil dann allerdings auch die psychologische Entwickelung des Denkens darunter verstanden werden kann, die weiterhin leicht, wie gerade unsere jetzige Epoche zeigt, dazu führt, die Logik aus den Sprachformen herauslesen zu wollen. Definirt man daher die Logik als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, so ist das schon genauer, weil damit die objective Selbstständigkeit der logischen Bestimmungen für sich anerkannt wird, denen das Denken subjectiv sich unterwerfen muß. Indessen kann auch hier noch, wie es auch gewöhnlich geschieht, die psychologische Fassung, weil sie sich für die pädagogische Manipulation wie

für die Popularität empfiehlt, beibehalten werden, wenigstens für die Einleitungen. Der Dualismus von Denken und Sein wird dabei als ein sich von selbst verstehender vorausgesetzt. Die Logik ist aber die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens, welche zugleich die Gesetze des Seins ausmachen. Ein Organon des Erkennens des Seins vermögen die Gesetze des Denkens nur deswegen zu sein, weil sie zugleich die allgemeinen und nothwendigen Bestimmungen sind, in denen sich das Sein bewegt, worin übrigens die besondere Beschaffenheit seines Inhalts bestehen möge. Diese Bestimmungen hängen durch sich selbst miteinander zusammen. In ihrer Vereinzelung sind sie uns auch sehr wohl bekannt und gestehen wir ihnen die Unabhängigkeit von unserm subjectiven Denken zu. Wir sagen, wer den Unterschied denkt, muß auch die Identität; wer das Wesen, auch seine Erscheinung; wer das Ganze, auch den Theil; wer die Ursach, auch die Wirkung; wer das Allgemeine, auch das Besondere; wer das Princip, auch die Evolution u. s. w. denken. Das Schwierigere aber ist, diese, für die Anwendung im gewöhnlichen Gebrauch isolirten Kategorien in ihrem eigenen Zusammenhang zu erkennen und damit die Einsicht zu gewinnen, daß sie den abstracten Grundriß aller erscheinenden Wirklichkeit erhalten. Dies ist die Aufgabe der logischen Wissenschaft überhaupt.

Sie hat die Vernunft, aber als abstracte zu ihrem Gegenstande. Abstrahirt wird nämlich bei ihr von der Existenz der Vernunft in der Natur und im Geist. Als die allgemeine und nothwendige Form alles Denkens und Seins ist die logische Idee der Natur und dem Geist coordinirt. Insofern Natur und Geist nicht anders, als in dieser Form, existiren können, sind sie derselben subordinirt. Wiederum aber, sofern die reine Vernunft lediglich in der Natur und im Geist Realität hat, ist sie, als die absolute Form, diesem concreten Inhalt subordinirt. An sich d. h. im eigenen Zusammenhang ihrer Bestimmungen, ist sie unpersönlich. Da sie aber von dem Geist als die von seinem Wesen untrennbare Nothwendigkeit gedacht wird, so ist sie in ihm persönlich. Er ist der in ihr sich denkende Logos. Die Vernunft ist daher in ihrem reinen Begriff nicht

leer, als ob das Nichts ihren Inhalt ausmachte, sondern sie hat an den logischen Bestimmungen ihren specifischen Inhalt, gerade wie Niemand die reine Mathematik oder die reine Grammatik leere Wissenschaften nennen wird, obgleich auch sie es mit Formen zu thun haben, die wir relativ abstracte nennen.

Wenn nun der Begriff der Metaphysik hier auf den Begriff der sogenannten realen Kategorien des reinen Seins: Sein, Wesen, Zweck, eingeschränkt wird, so entspricht diese engere Begrenzung nicht der gewöhnlichen Vorstellung, nach welcher sie die höchsten Principien aller Wissenschaften enthalten soll. In welchem Sinn die Hegelsche Philosophie dies ebenfalls von ihrer Auffassung der logischen Wissenschaft behaupten darf, namentlich wenn man nicht vergißt, daß sie auch die Ideenlehre in sich begreift, liegt auf der Hand. Die Metaphysik soll aber, nach der bei Vielen noch currenten Vorstellung von ihr, in nuce die Grundlagen zur Naturwissenschaft in der Kosmologie, zur Wissenschaft des Geistes in der rationalen Pneumatologie und zur Wissenschaft des Gottesbegriffs in der rationalen Theologie enthalten. Dies ist aber ein zu weiter Umfang, der durch eine verworrene und dunkle Vorstellung von dem, was man Princip nennt, hervorgebracht wird, denn die Natur und der Geist machen den Gegenstand der beiden andern Theile der Philosophie neben der Logik aus. Gegen dieselben kann, wie Hegels eigene Mißgriffe in der Bearbeitung der Ideenlehre beweisen, die Metaphysik keine innere Grenze ziehen. Läßt sie sich darauf ein, so wird sie zur ganzen Philosophie, wie in der That Hegels Logik eine solche Gestaltung in einem merkwürdigen Buch erlebt hat, nämlich von dem von dem früh verstorbenen Ferdinand Weber: Die Construction des absoluten Standpunktes und das System des absoluten Idealismus, Rinteln und Leipzig 1840, zu welchem sein Freund Karl Hinkel noch eine Erläuterung herausgab. Hier wurde, was Hegel die Objectivität des Begriffs nennt, zur Naturphilosophie, die Idee zur Philosophie der Geschichte. Die Folge aber, wenn die Wissenschaften der Natur und des Geistes schon in

die Metaphysik oder Logik hereingenommen werden, kann nur, sobald es zu diesen Wissenschaften selber kommt, eine Wiederholung sein, falls man sie nämlich philosophisch und nicht blos empirisch behandeln will. Die Naturphilosophie z. B. muß doch den Begriff des Raums und der Zeit, der Materie und Bewegung, des Atoms und der Kraft, des Mechanismus und Organismus, auseinandersetzen. Ich wüßte wenigstens nicht, was sie sonst zu thun hätte. Wenn nun diese Begriffe in der Metaphysik auch als physische bereits abgemacht sein sollen, so wird die Tautologie unvermeidlich. Es entsteht eine unsichere blos quantitative Begrenzung, die keine wirkliche, wissenschaftlich präcise ist. Die Unzulässigkeit aber, metaphysische Kategorien, wie Einfachheit und Zusammengesetztheit, Endlichkeit und Unendlichkeit u. dgl., auf einen empirisch aufgenommenen Gegenstand nur äußerlich anzuwenden und das Urtheil über das Zukommen einer Kategorie nur aus der sonstigen Bekanntschaft mit den Begriffen Welt, Seele, Gott, zu entscheiden, hat Kant mit Recht in den kosmologischen Antinomien, den psychologischen Paralogismen und den theologischen Idealschlüssen nachgewiesen.

Daß aber innerhalb der logischen Wissenschaft die ontologischen Kategorien den logischen sensu strictiori vorangehen müssen, erhellt daraus, daß diese: Begriff, Urtheil, Schluß, gar nicht dargestellt werden können, ohne die Begriffe Sein und Nichtsein, Endlich und Unendlich, Qualität, Quantität und Modalität, Wesentlich und Unwesentlich, Inhalt und Form, Substanz und Accidenz, Wirklich und Möglich, Nothwendig und Zufällig u. s. w. einzumischen. Die unleugbare Barbarei, mit welcher die gewöhnliche Logik dies thut, ist unstreitig ein Hauptgrund, weshalb Naturforscher, Historiker, Philologen und Aesthetiker sie als unbrauchbar bei Seite schieben. Die Logik, meint man, müsse doch als Kanon des Denkens allen Wissenschaften, also auch der Metaphysik, voraufgehen und voranstehen. Allein man weiß eben nicht, was man bei der Metaphysik sich heut zu Tage eigentlich noch denken soll, und es gehört zu den vielen Selbsttäuschun-

gen unserer formalen Logik, sich für die Herrin der Metaphysik zu halten, statt in ihr eine Schwester zu erkennen.

Gern hätte ich den zweiten Theil dieses Werks, die Lehre vom Begriff und der Idee, mit diesem ersten zugleich herausgegeben. Meine Amtsgeschäfte erlauben mir aber, meiner Neigung zur Schriftstellerei fast nur in den Ferien nachzugehen. Und dann ist oft der Geist zwar willig, aber das Fleisch schwach, dann alsdann fühlt man erst, wie man vom Dociren und Examiniren und dem sonstigen akademischen Treiben abgemüdet ist. Man muß sich daher, da man im höhern Alter mit der Zeit nicht mehr verschwenderisch umgehen kann, schon bequemen, eine Arbeit, auch wenn sie noch nicht die von uns ersehnte Vollendung hat, endlich abzuschließen. Doch hoffe ich, den zweiten Theil im nächsten Jahr nachfolgen lassen zu können und erbitte für diesen jetzigen das freundliche Wohlwollen des Lesers. Wenn er sich im Voraus eine weitere Vorstellung von dem Inhalt des zweiten Theils, namentlich von der Ideenlehre, machen will, so erlaube ich mir, ihn auf den succincten Abriß der Logik in meinem System der Wissenschaft zu verweisen.

Kleinere Druckversehen wird der geneigte Leser selbst verbessern. z. B. Substract für Substrat, Umfaßlichkeit für Unfaßlichkeit (52, 13 oben) u. dgl. Sonst ist mir als wichtiger nur aufgefallen S. 80, 6 unten: statt Religionsbegriffe muß es Reflexionsbegriffe; S. 204, 9 oben: statt sondern muß es sodann; 224, 11 oben statt Fülle: Fälle; 350, 5 unten statt amühilirenden: annihilirenden heißen. S. 362, 5 oben ist in der Abschrift und auch im Druck eine Zeile ausgefallen: „durch Anderes, außer durch die Friction seines eigenen Staubes." S. 482, 12 von unten lies statt ἄλτια: ἄιτια und statt ἄπια: ἄπλα.

Königsberg, den 25. Mai 1858.

**Karl Rosenkranz.**

# Inhalts-Verzeichniß.

**Einleitung.**



## Erster Theil: Metaphysik.



### Erster Abschnitt: Ontologie.

---

## Zweiter Abschnitt: Aetiologie.

---

**Dritter Abschnitt: Teleologie.**



---

# Einleitung.

## Das Vorurtheil für die Logik.

Alle besondern Wissenschaften sind geschichtlich aus der Einen und allgemeinen Wissenschaft, die wir mit dem Namen der Philosophie bezeichnen, hervorgewachsen. Im Laufe der Zeit selbstständiger geworden, haben sie, den Zweigen des Bananenbaums vergleichbar, sich selbst eingewurzelt und neue Sprößlinge getrieben, die abermals ihre Zweige in den Boden senken. Die fortschreitende Erkenntniß sondert unaufhörlich neue Wissenschaften ab und diese vergessen oft die Genealogie ihres Ursprungs. So kann unsere Zeit namentlich das Schauspiel darbieten, alle Wissenschaften von der Philosophie abstrahiren zu sehen. Je weiter von derselben eine Wissenschaft entfernt scheint, desto sicherer, desto zuverlässiger glaubt sie sich fühlen zu dürfen. Mit einer Annäherung an die Philosophie, mit einer Berufung auf dieselbe, fürchtet sie, ihrer Geltung zu schaden. Bald muß der Ausdruck Natur, bald die Beziehung auf das Praktische den Blick von der Philosophie ablenken. Man sagt nicht mehr einfach: Psychologie, sondern man setzt hinzu: als Naturwissenschaft des Geistes. Man sagt nicht einfach: Ethik, Pädagogik, sondern man fügt hinzu: aus praktischen Gesichtspuncten entworfen. Der Reihe nach hat man alle Wissenschaften von der Philosophie emancipirt. Alle rhetorische Kunst hat man aufgeboten, den Zusammenhang der Wissenschaften mit der Philosophie unkenntlich zu machen und selbst die Logik hat man unter die Kategorie der Psychologie und der Anthropologie als Erfahrungswissenschaften gebracht. Man hat ihre Bestimmungen in empi-

rische Thatsachen des Bewußtseins umgewandelt. Man hat historische Logiken geschrieben.

Dennoch hat man nicht aufgehört, für die Logik wenigstens ein günstiges Vorurtheil zu hegen. Man hat ihre Unentbehrlichkeit für die Wissenschaft noch immer zugestanden. Man hat in ihr noch immer, wie Herbart es ausdrückte, die Moral des Denkens anerkannt. Man hat sie als die Austrägalinstanz betrachtet, vor deren Forum allein alle Streitigkeiten des wissenschaftlichen Erkennens schließlich zu schlichten wären. Man hat nicht aufgehört, selbst im sogenannten praktischen Leben an ihre Gesetze als an absolute zu appelliren. Hatte man aber sonst keinen Grund, ihr noch das Dasein zu fristen, so duldete man sie als eine Gymnastik des Geistes, durch welche er formaler Weise geschmeidigt würde — wie man zuweilen tanzen lernt, nicht um zu tanzen, sondern um in Gesellschaft mit eleganterem Anstande zu erscheinen. Und so haben auch Regierungen unter den Titeln wissenschaftlicher Bildung, deren Nachweis sie für die Bewerbung um Aemter erfordern, noch immer die Logik als eine conditio sine qua non aufzuführen, wenigstens als einen conventionellen Tribut an die Wissenschaft festgehalten.

## Das Vorurtheil gegen die Logik.

Das günstige Vorurtheil für die Logik läßt schon hindurchschimmern, daß es mehr ein unfreiwilliges Zugeständniß, als ein Werk der überzeugungstiefen Einsicht, mehr ein Product der Gewohnheit, als ein Resultat ernster Erkenntniß ist. In der That begegnen wir in der Wirklichkeit fast nur der äußersten Geringschätzung der Logik. Allen andern Wissenschaften gesteht man zu, gelernt werden zu müssen, während man in Ansehung der Logik sich auf den natürlichen Verstand glaubt verlassen zu können. Was soll man eine Wissenschaft studiren, die uns nichts lehrt, als was wir unbewußt schon üben? Bewegen wir uns nicht unaufhörlich in allen möglichen logischen Formen mit ausreichendem Erfolge, ohne ein ausdrückliches Bewußtsein über sie zu haben? Ist es mithin nicht überflüssig, uns um sie zu kümmern?

Mit diesem Raisonnement macht man sich den positiven und officiellen Anforderungen zum Studium der Logik gegenüber ein gutes Gewissen und die herkömmliche Praxis tolerirt im geheimen Einverständniß mit jener Verachtung die größte Unvollkommenheit in der Kenntniß der Logik als etwas Unschädliches. Besitze Jemand diese Kenntniß, so schade es ihm nichts, besitze er sie aber nicht, so schade es ihm auch nichts, denn er könne trotz solchen Mangels doch ein guter Arzt oder Rechtsgelehrter oder Geistlicher, vollends aber Kaufmann, Landwirth u. s. w. werden. Eine solche Verachtung der logischen Wissenschaft würde freilich unmöglich sein, wenn nicht alle besondere Wissenschaften jetzt schon dermaaßen von logischen Formen durchzogen wären, daß man innerhalb einer jeden relativ zu ihrer Kenntniß gelangt. Mehr noch als diese Infiltration des Logischen in die sogenannten realen Wissenschaften macht die Kenntniß der grammatischen Formen es möglich, das ausdrückliche Studium der logischen sich zu ersparen. Namentlich ist die Grammatik der Lateinischen Sprache bisher ein sehr bedeutendes Surrogat für die Logik gewesen. Ohne wenigstens solche Vermittelung der Kenntniß des Logischen würde alle Wissenschaft nur zu bald der größten Rohheit unterthan werden.

Jene Verachtung der Logik hat jedoch nicht allein in der Meinung ihren Grund, daß man für das Denken, da man es von Natur schon leidlich übe, nicht erst noch einer wissenschaftlichen Erkenntniß bedürfe, sondern auch in der Vorstellung von der Unfruchtbarkeit des logischen Studiums, ja von der Verderblichkeit desselben. Man stellt sich die logischen Kategorien als inhaltslos vor und fürchtet, in der Beschäftigung mit ihnen einer leeren Grübelei zu verfallen. Man erklärt es theils für unmöglich, mit dem rein Rationalen an die Wirklichkeit heranzukommen, theils behauptet man, den Begriff der Realität zu verkennen, zu mißhandeln, zu verlieren, wenn man ihn unter logische Abstractionen subsumire. Man scheut sich daher vor der Logik als vor einem Medusenhaupt, dessen brechende Augen Alles, worauf sie träfen, mit der Erstarrung des Todes versteinten. Der Name Scholastik ist es, den man nur glaubt aussprechen zu dürfen, um einen Freibrief gegen alle Logik erhalten zu können. Scholastisch ist seit

Jahren bei uns das Adjectivum geworden, in dessen Gesellschaft wir das Substantivum der Logik erblicken, wenn es darum zu thun ist, sie als ein Hirngespinnst dem Hohne preis zu geben. Die Scholastiker des Mittelalters haben allerdings den Glauben an die Wahrheit der logischen Formen oft bis zum Aberglauben getrieben. Sie sind, weil sie außer der rationalen Theologie und Moral keine andere Wissenschaften cultivirten, ja, bei der feindseligen Stellung der damaligen Kirche zur Natur und zu einer kritischen Geschichtswissenschaft, keine andere cultiviren konnten, oft in einen Verstandesfanatismus hineingerathen, der die logischen Kategorien als Formen vergötterte, in denen man der Wahrheit jedes Inhalts gewiß werden könne, ohne sich auf die Erkenntniß des Inhalts nach seiner Eigenthümlichkeit einzulassen Allein wenn die Scholastiker in solch logischem Calcul die logischen Formen mißbrauchten, so war das ein Irrthum, eine Einseitigkeit, die sich selbst widerlegte und welche die spätere Reaction der Erfahrungswissenschaften, sich des Inhalts zu bemächtigen, herausforderte. Eine Schuld der Logik als solcher war es so wenig, als es Schuld der Regeln der Addition ist, wenn Jemand bei einem Exempel eine falsche Summe zieht. Und selbst in jenem Fanatismus liegt ein Vertrauen auf die Macht des Denkens, welche des Menschen, der sich durch das Denken vom Thier unterscheidet und zuletzt alle seine Interessen dem Denken unterwerfen muß, nicht unwürdig ist. Weil das Denken unter Anderm eben so gut eine Thatsache ist, als Anderes, so ist kein Grund, es gegen andere Thatsachen herabzusetzen.

Doch lassen wir diese Vertheidigung der Scholastik fallen. Geben wir zu, daß sie den Geist nicht befriedigen kann. Erheben wir uns zu dem Gedanken, daß auch die Logik perfectibel ist. Suchen wir den Grund des so allgemeinen Vorurtheils gegen die Logik auch in ihr selber d. h. nicht in ihr, sofern sie die Gesetze des Denkens enthält, sondern in ihr, wie ihr Zustand dem Begriffe nicht mehr gemäß ist, den der Geist von sich selbst und von dem Wesen der Wirklichkeit bereits gewonnen hat. Die Gesetze des Denkens werden ewig dieselben sein, aber die Erkenntniß dieser Gesetze kann und wird sich im Fortschritt der Weltgeschichte immer mehr vervollkommen. Die Wissenschaft wird

mit manchen Begriffen abschließen können, allein von ihnen aus wird sie zur Entdeckung neuer, bisher unerkannter Begriffe und zur Erkenntniß ihres wahrhaften Zusammenhangs weitergehen müssen. Von dem höhern Standpunct, auf welchen der Geist sich in seiner Entwicklung stufenweise erhebt, muß er auch sein schon erworbenes Wissen immer von Neuem umarbeiten, es seinem nunmehrigen Selbstbewußtsein gemäß zu machen. Dies tiefere Selbstbewußtsein ist es, welches schon seit dem vorigen Jahrhundert die Logik nicht mehr genügen läßt, wie sie als Aristotelische ererbt und von den Scholastikern verwendet worden war. In ihm liegt der wahre Grund der Gleichgültigkeit gegen die Logik; in ihm die Berechtigung zu der Verachtung, mit welcher andere Wissenschaften, die schon der Umbildung zu einer höhern Gestalt entgegengegangen sind, auf die formale Logik als auf eine Armseligkeit herunterblicken; in ihm aber auch den Grund, weshalb Leibnitz in seiner Abhandlung de arte combinatoria und in seinen Nouveaux essais sur l'entendement humain; Locke in seinen essays; Lambert in seiner Architektonik des Ersten und Einfachen wie in seinem Organon; Kant in seiner Vernunftkritik; Fichte in seiner Wissenschaftslehre; J. Wagner in seinem Organon; Hegel in seinem System der Logik; Trendelnburg in seinen logischen Untersuchungen, bemühet gewesen sind, der Logik eine andere Organisation zu geben, um sie nicht hinter der Erweiterung und genaueren Bestimmung der übrigen Wissenschaften zurückbleiben zu lassen.

Es gehört nicht hieher, sondern in die Geschichte der Wissenschaft, die Anstrengungen dieser Männer zu würdigen und nur so viel sei von ihrer Bedeutung gesagt, daß sie thatsächlich das hohe Interesse bewiesen, welches der gebildete Geist unaufhörlich auch noch in unserer Zeit an der Logik nimmt. Es erweckt für eine Wissenschaft ein günstiges Vorurtheil, wenn man sieht, daß trotz der allgemeinen Verachtung derselben der Ernst und die Kraft gediegener Forscher ihr gerade sich mit Vorliebe zuwendet und von ihrer Bearbeitung vornämlich die der übrigen Wissenschaften abhängig macht. Ja, wenn es diesen theilweise gelungen ist, einen höhern Standpunct und eine lebendigere Form zu erreichen, so ist es nicht ohne die Logik geschehen, wie jene Philo-

sophen sie bestimmten und wie sie auf allen Gebieten des Wissens ihre Spuren hinterlassen hat. Leibnitzens Princip der Identität und des zureichenden Grundes, Kant's Kategorien, Fichte's Construction der These, Antithese und Synthese, Wagners Tetrade, Hegels Begriff der Vermittelung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, haben für die faßlichere und vernünftigere Organisation des Wissens Unermeßliches gethan.

## Die Metaphysik und Logik.

Wir haben bisher nur von der Logik gesprochen. Wir hätten eben so gut auch schon von der Metaphysik sprechen können, denn beide Wissenschaften haben das innigste Verhältniß in ihrer Entwicklung gehabt. In der Vorstellung des gewöhnlichen Bewußtseins ist die Metaphysik freilich von der Logik außerordentlich unterschieden. Sie gilt als die sublimste, tiefsinnigste, schwierigste, unzugänglichste unter den philosophischen Wissenschaften, als das Adyton zwar im Tempel der Philosophie, aber auch als das Boudoir, in welches die Philosophen sich zurückziehen, um mit sich ganz allein zu sein und ihren abstrusesten Grübeleien Gehör zu geben. Die Logik erfreut sich noch, wie wir sahen, des Vorurtheils einer Wissenschaft, die doch nicht ganz unnütz sei, die Metaphysik aber ist als eine Wissenschaft abgethan, um welche sich Niemand außer den Fachphilosophen zu bekümmern habe und welche zu studiren für jeden Andern lediglich Zeitverlust sei. Der Name metaphysisch ist mit dem Begriff des Abstrusen, Verworrenen, Pfadlosen, Dunkeln, Uebernächtigen gleichbedeutend geworden. Die Logik wird noch neben den übrigen Wissenschaften als ebenbürtig geachtet, die Metaphysik hingegen als ein Bastard verstoßen und gelegentlich verspottet. Ueber den Grund zu solcher Degradation ist das gewöhnliche Bewußtsein sich selbst nicht klar; er liegt aber auch hier in der Geschichte der Wissenschaft und in den höheren Forderungen des heutigen Selbstbewußtseins.

Erinnern wir uns des Ursprungs der Metaphysik, so müssen wir auf Aristoteles zurückgehen. Bis auf ihn war das metaphysische Element mit dem Logischen als Dialektik identisch gewesen. Er schied die Untersuchung über die absoluten Principien,

auf welche das Erkennen zurückgehen muß, von der Untersuchung der Formen des Denkens. Der Name, den er jener Untersuchung ertheilte, ist ungewiß. Wahrscheinlich nannte er sie die Erste Philosophie im Gegensatz zur Zweiten, welche von den höchsten Principien die Anwendung macht. Innerhalb der uns noch übrigen Schrift bedient er sich auch des Ausdrucks Theologie. Der Name Metaphysik ist keinenfalls sein Werk, sondern auf eine ganz äußerliche Veranlassung entstanden, sofern diese metaphysischen Untersuchungen den physischen folgten. Etymologisch kann man also von dem Namen nicht auf den Inhalt der durch ihn bezeichneten Wissenschaft schließen. Der Name ist insofern ein reines Zeichen geworden, dessen Bedeutung erst ausdrücklich angegeben werden muß. Dies schadet weiter nichts und kommt in der Wissenschaft öfter vor. Mathematik, Geometrie, Aesthetik u. s. w. entsprechen etymologisch auch nicht dem Inhalt, den sie umfassen, auf vollkommen adäquate Weise. Die Wissenschaft gewinnt aber an Freiheit, unter solchen Collectivnamen einen Begriff, auch wenn er sich durch seine Entwicklung immer weiter ausdehnt, subsumirenzu können.

Aus der Aristotelischen Metaphysik bildete sich die Ontologie als die metaphysische Wissenschaft im engern Sinn zur Untersuchung der sogenannten materialen, formalen und finalen Ursache aus. Die causa, ex qua, per quam und ad quam, wurde in dem actus purus der causa causarum aufgehoben. Die Wissenschaft der Metaphysik hatte folglich an dem Begriff des Seins an sich, der Form als der wirksamen Ursache und des Zwecks als der Ursache alles Werdens und Bewegens, einen ganz bestimmten Gegenstand, der von dem Inhalt der Logik als der Wissenschaft vom Begriff, Urtheil und Schluß vollkommen unterschieden werden konnte.

Dieser Unterschied ist ein wahrhafter, weil er in dem unmittelbaren Unterschied des Begriffs des Seins von dem des Denkens gegeben ist. Er hat sich daher auch seit Aristoteles beständig von Neuem geltend gemacht und wird auch, wie wir überzeugt sind, seine Geltung behaupten. Die Metaphysik empfing jedoch durch die Scholastik sowohl der Katholiken als der Protestanten dadurch eine weitläuftigere Gestalt, daß sie sich über andere Gegenstände ausbreitete. Man wandte die Kategorien

der Ontologie auf den Begriff der Welt, des Geistes und Gottes an. So entstand die rationale Kosmologie, Pneumatologie und Theologie. Diese sind noch bis zum heutigen Tag in vielen Metaphysiken abgehandelt, können sich aber nicht mehr gegen die selbstständige Entwicklung behaupten, welche die Kosmologie in der Naturphilosophie, die Pneumatologie in die Philosophie des Geistes, die Theologie in der Religionsphilosophie erhalten hat. Es läßt sich keine quantitative Grenze angeben, wo die metaphysische Behandlung dieser Begriffe aufhören und diejenige anfangen müßte, die einfach philosophisch wäre. Der Unterschied wird ein nur quantitativer und unbestimmter. Wir haben daher auch gesehen, daß Philosophen, die erst eine Metaphysik in jener Vollständigkeit aller vier herkömmlichen Theile gaben, später, wenn sie die Darstellung eines ganzen Systems versuchten, die drei concreten Theile der Metaphysik fallen ließen. So gab K. Ph. Fischer 1834 eine Metaphysik heraus, die eine Kosmologie, Pneumatologie und Theologie enthielt. Als er aber später eine Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften in vier Bänden herausgab, ging diese ganze Metaphysik in die besondern philosophischen Wissenschaften über.

Der Metaphysik gegenüber behielt die Logik dieselbe Stellung, wie zu allen andern Wissenschaften, nämlich eines Organs der formalen Ordnung der Begriffe.

## Die Auflösung der Metaphysik in die Logik.

Die Metaphysik sollte eine aprioriſche Wissenschaft sein. Sie sollte nichts aus der Erfahrung aufnehmen und das Denken sollte sich zu den Begriffen der Ontologie u. s. w. lediglich aus sich selbst bestimmen. Kant in seiner Vernunftkritik wies jedoch nach, daß die damalige Metaphysik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie den Begriff der Welt, der Seele und Gottes empirisch sich aneignen und die Entscheidung, ob diesen Subjecten ein ontologisches Prädicat zukomme oder nicht zukomme, nach der sonstigen Bekanntschaft mit dem Wesen dieser Subjecte treffen müsse.

Kant hätte folglich die Metaphysik auf die Ontologie einschränken können. Allein von dieser zeigte er, daß ihre Begriffe

von denen der Logik sich qualitativ nicht unterscheiden. Die logischen Begriffe haben als solche keine besondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie sind in ihrer Nothwendigkeit schlechthin allgemein und, wie die metaphysischen, aprioriſche Noumena. Diese aber als solche haben auch keine besondere Realität zu ihrem Inhalt. Sie sind in ihrer Nothwendigkeit allgemein und, wie die logischen, apriorischen Bestimmungen des Seins. Die logischen wie die metaphysische Begriffe gehören also dem gleichen Element des apriorischen Denkens an, und werden gleich sehr auf das Reale angewandt. Der Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften z. B. ist an sich ein Noumenon, ein Abstractum, das erst in dem Phänomenon concreter Dinge Realität hat. Wenn nun die Metaphysik als Kosmologie, Pneumatologie und Theologie unmöglich ist, wenn nur die Ontologie von ihr übrig bleibt, wenn aber die ontologischen Kategorien absolute Abstractionen sind, die von einer specifischen Bestimmtheit des Seins keinen Begriff geben, so ist zwischen ihnen und den logischen Kategorien kein wirklicher Unterschied. Die einen verhalten sich so abstract als die andern; die einen werden so gut auf das Reale angewandt, als die andern; die metaphysischen Bestimmungen sind also nur logische, weil sie nicht Begriffe der Realität des Seins, sondern nur ideelle Kategorien des Begriffs des Seins sind, durch welche wir, was ein Ding an sich, d. h. in seiner specifischen Wesenheit sei, nicht zu erkennen vermögen. Quantität, Qualität, Relation und Modalität müssen demnach als Functionen des reinen Verstandes betrachtet werden, aus denen die verschiedenen Urtheilsformen entspringen. Oder vielmehr sie selber sind die allgemeinen Urtheilsformen, welche sich die besondern Formen integriren.

Diese Auflösung der Metaphysik in die Logik war eine durchaus berechtigte, theils die richtigen Grenzen der Metaphysik zu finden, theils das homogene Element der ontologischen und der logischen Kategorien nachzuweisen. Der Fehler, den Kant dabei machte, lag nur darin, daß er die logischen Kategorien ohne Entwickelung hinstellte und ihnen eine Beziehung nur zu sinnlichen Gegenständen als durch die Anschauung gegebenen übrig ließ. Die psychologische Deduction, die er von den reinen Verstandsbegriffen gemacht hatte, diente nur dazu,

sie um so mehr blos im subjectiven Sinne aufzufassen, wie dies am consequentesten von Fichte geschah, der alle logischen und metaphysischen Bestimmungen zu bloßen Momenten des Selbstbewußtseins machte. Herbart ging wieder zu einer Sonderung der Psychologie, Metaphysik und Logik fort. Seine Metaphysik sollte als Methodologie das Problem von Grund und Folge; als Ontologie das von Inhärenz und Veränderung; als Synechologie das vom wirklichen und scheinbaren Geschehen; als Eidolologie das von der Möglichkeit des Wissens untersuchen. Er schloß also die Kosmologie, Pneumatologie und Theologie aus. An die Stelle der Kosmologie trat seine Synechologie, an die der Pneumatologie seine Eidolologie.

Hegel nahm die Auflösung der Metaphysik in Logik ebenfalls an, allein in dem Sinn, daß er den logischen Bestimmungen die absolute Bedeutung vindicirte, Kategorien der Idee im abstracten Elemente des Denkens zu sein. Die Kategorien werden als Gedanken von dem Menschen gedacht. Sie sind insofern Producte unseres Denkens, subjective Gedanken. Aber die Kategorien haben in dem Dasein der Dinge, in den Handlungen der Menschen, auch eine concrete Existenz. Sie werden im Realen auch zu objectiven Bestimmungen desselben. Eine Ursache z. B. ist eben Ursache; ein Allgemeines ist eben allgemein, eine Qualität ist eben qualitativ u. s. w. Sind die Kategorien also einerseits Gedanken, die wir denken; sind sie anderseits Bestimmungen, die im Sein Realität haben; so sind sie an und für sich genommen absolut, d. h., wenn wir davon abstrahiren, daß wir es sind, welche diese abstracten Gedanken denken, und daß die Realität es ist, deren Verhältnisse durch die Kategorien immanenter Weise regulirt werden, so bleibt für die Kategorien als solche diejenige Nothwendigkeit ihres Begriffs, kraft welcher sie sich in sich selbst bestimmen und einen durch sie selbst gesetzten Zusammenhang zeigen. Der Begriff der Qualität z. B. hat durch sich selbst ein Verhältniß zu dem ihm entgegengesetzten Begriff der Quantität; seine eigene Entwicklung ist es, welche diesen Begriff als sein Resultat hervortreten läßt. So bestimmt sich der Begriff der Einheit selbst zum Begriff des Unterschiedes, der des Wesens zu dem der Erscheinung, der der Ursache zu

dem der Wirkung, der des Zwecks zu dem des Mittels, der des Allgemeinen zu dem des Besondern u. s. w. Alle diese Begriffe machen einen einzigen ideellen Organismus aus, einen *κόσμος νοητός*, wie die Alten sagten. Hegel faßte daher die metaphysischen und logischen Kategorien als das System der reinen Vernunft zur Totalität zusammen. Er nannte die metaphysischen auch logische, weil sie, wie diese, dem abstracten Element des Denkens angehören; aber die logischen betrachtete er auch als metaphysische, weil sie nicht blos in unserm Kopf eine subjective Existenz haben, sondern der Realität des Seins als dessen ideelle Formen inhäriren. Hegel hat daher die Metaphysik nichts weniger als vernichtet, wie der Mißverstand seiner Philosophie sich auszudrücken beliebte; er hat nur gezeigt, daß die Kategorien des Seins ebenfalls abstracte Gedanken sind. Eben so wenig hat er die Logik vernichtet, als ob er sie in der Metaphysik hätte untergehen lassen, sondern er hat nur bewiesen, daß die logischen Bestimmungen einen Sinn lediglich insofern haben, als sie auch an dem Sein als dessen formale Bestimmungen vorkommen. Wenn er aber von der Selbstbewegung des Begriffs sprach, so hat er unter dem Begriff keinen gnostischen Aeon verstanden. Er hat den Begriff nicht hypostasirt, sondern er hat mit jenem Ausdruck die Selbstständigkeit bezeichnen wollen, welche der Begriff als eine ideelle Einheit hat, die sich selbst zu ihren Unterschieden entfaltet. Die Pythagoreer sprachen auch von dem Uebergange des Eins zur Zwei; diese Probasis war aber ein ideeller Act. Trendelnburg hat den Begriff der Bewegung überhaupt, ohne noch ein Subject für denselben zu haben, der Logik zu Grunde zu legen gewagt! Die Selbstbewegung des Begriffs bei Hegel aber, die nichts als die Nothwendigkeit seiner immanenten Fortbestimmung ausdrückt, hat man sonderbar gefunden, obwohl man sie nicht zu widerlegen vermochte.

## Hegel's Logik in ihrem Verhältniß zu Kant's Vernunftkritik.

Nach Kant sollte die Kritik der reinen Vernunft keine Doctrin von Lehrsätzen, sondern nur ein Kanon von Grund-

säßen sein, welche die Möglichkeit der Erfahrung beweisen. Die Architektonik der reinen Vernunft unterschied nach ihm die rationale und empirische Philosophie. Die rationale ist nach ihm in ihrem eigentlichen Wesen Metaphysik überhaupt als Physiologie der reinen Vernunft; Metaphysik der Natur als Wissenschaft dessen, was da ist; Metaphysik der Sitten oder der praktischen Vernunft als Wissenschaft dessen, was sein soll. Den Uebergang zur Weitergestaltung der Logik hatte Kant noch selbst in seiner Kritik der Urtheilskraft angedeutet. Allerdings wollte er dieselbe zwischen die theoretische und praktische Vernunft gestellt wissen, allein ebenso konnte sie, weil das Urtheil die Mitte zwischen Begriff und Schluß ausmacht, als die Mitte des Verstandes und der Vernunft gelten, denn der Verstand hat nach Kant die reinen Begriffe, die Vernunft die Ideen in Form des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlusses zum Inhalt. Die höchste theoretische Aufgabe der Philosophie war von Kant in der Form des Urtheils ausgedrückt, wie nämlich synthetische Urtheile a priori möglich seien? Indessen gelangte er erst in der Kritik der Urtheilskraft zu einer ausdrücklichen Entwicklung des Begriffs des Urtheils. Er nannte die Urtheilskraft bestimmend, sofern sie vom Allgemeinen zum Besondern übergeht; oder reflectirend, sofern sie vom Besondern zum Allgemeinen aufsteigt. Das menschliche Erkennen vermag nach ihm nur discursiv den einen oder andern Weg zu betreten, wenn es sich auch eine Vorstellung von einem intuitiven Verstand machen kann, der das Allgemeine und Besondere zugleich als Einheit schauet, wie wir uns die göttliche Intelligenz denken können. Kant hatte also die Logik durch die Kategorien in subjective aprioriſche Ontologie aufgelöst; die Metaphysik hatte er in Dialektik verwandelt, deren Widersprüche er in der Anmaaßung begründet fand, Verstandesformen, die nur endliche Anschauungen zum Inhalt zu haben vermögen, auf Vernunftgegenstände anzuwenden, die ihrer Natur nach unendlich sind, weshalb er die Vernunft auch als das Vermögen des Unbedingten oder der Ideen definirte, mit deren Begriff wir über alle Erfahrung hinausgehen. Freilich sollte die Vernunft nur ein regulatives Princip für den Verstand bleiben, aber doch sollten die Ideen der Vernunft wenigstens eine moralische Gewißheit haben

In der Urtheilskraft zeigte sich nun die Möglichkeit einer Vermittelung zwischen Verstand und Vernunft. Hier war es, wo Hegel verknüpfte, indem er zwischen den Kategorien des Verstandes und den Ideen der Vernunft die Sphäre der Reflexionsbegriffe des Wesens in die Mitte schob und nachwies, daß die Dialektik der Begriffe nicht blos eine negative, sondern ebenso sehr eine positive Seite an sich habe. Was Kant in einem Anhang zur transcendentalen Analytik der Logik die Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe genannt, allein nur auf den Begriff der Einerleiheit und Verschiedenheit, der Einstimmung und des Widerstreits, des Innern und Aeußern, der Materie und der Form beschränkt hatte, dehnte Hegel auf alle zur Sphäre des Wesens gehörige Begriffe aus.

Wenn daher Kant den Verstand nur im Gegensatz zur Vernunft gefaßt hatte, so konnte Hegel nachweisen, daß die abstracten Einheiten der Verstandesbegriffe und die amphibolischen Bestimmungen der Reflexionsbegriffe in den Ideen der Vernunft nur Momente derselben wären, hiemit aber dieselben von der Vorstellung befreien, als ob sie an und für sich inhaltslos seien. Er führte aus, daß im Verhältniß zur Natur und zum Geist die logischen Bestimmungen allerdings einen nur formalen Charakter hätten, dies aber sie nicht hindere, als die absolute Form alles Seins sich selbst als Inhalt zu setzen und zwar als einen Inhalt, der dem des Begriffs der Natur und des Geistes insofern coordinirt werden müsse, als er ebenfalls die Würde der Idee besitze. Um die Selbstständigkeit des Begriffs der Vernunft hervorzuheben, bediente sich Hegel hier zuweilen solcher emphatischen Wendungen, die auch zu Mißverstand Anlaß geben können. Er sagte z. B. daß die logische Idee das Reich der Wahrheit in sich fasse, wie sie ohne Hülle an und für sich sei. Diese Worte: ohne Hülle, konnten so genommen werden, als ob die Erkenntniß der logischen Idee ihm geradezu das Höchste sei, als ob Natur und Geist das Wesen der Idee nicht sowohl in höherer Gestalt enthüllen, vielmehr in einer untergeordneteren Form verhüllen sollten, als ob sie daher, im Grunde genommen, nur ein Ueberfluß seien, der keinen andern Werth habe, als einen Durchgangspunct zur logischen Idee zu bilden. Man machte Hegel

deshalb den Vorwurf des Panlogismus, der das blühende Leben der Natur und das Ringen des geschichtlichen Geistes dem Hades opfere, in welchem die bleichen Schatten der Kategorien hausten. Allein wenn man Hegels Philosophie im Zusammenhang betrachtet, so kann man eine so einseitige Apotheose der logischen Idee nur für einen entschiedenen Mißverstand halten, der seine Nahrung aus einzelnen Ausdrücken entnimmt, in denen Hegel das Recht der reinen Vernunft gegen die Verkennung ihrer Würde vertheidigt und mit Begeisterung die Nothwendigkeit betont, nur dasjenige als Wissenschaft gelten zu lassen, was als ein auch logisches Gebilde sich zu rechtfertigen vermöge. Man vergesse nicht, daß Kant die theoretische Vernunft als ohnmächtig hingestellt und nur der praktischen das Privilegium der Absolutheit ertheilt hatte. Diese Zurückstellung der reinen Vernunft trieb Hegel, die absolute Bedeutung der logischen Idee, auch in ihrer Unabhängigkeit von Natur und Geschichte, hervorzuheben. Wenn aber Kant in der Dialektik nur den Widerspruch erkannt hatte, der sich dadurch erzeuge, daß Bestimmungen des Verstandes auf Gegenstände der Vernunft bezogen werden sollten, so hatte er zwar den großen Schritt gethan, die Unvermeidlichkeit solcher Widersprüche anzuerkennen, allein er hatte die Auflösung der für unser Erkennen nothwendigen Widersprüche doch nur in eine Beseitigung derselben durch subjective Schwäche unseres Erkenntnißvermögens gesetzt, das an den Verstandskategorien seine Grenze haben solle. Hier war es nun, wo Hegel zeigte, daß die Auflösung einen objectiven Charakter haben müsse und haben könne und daß wir uns selbst täuschten, wenn wir annähmen, daß das Erkennen gerade in den höchsten und wichtigsten Regionen zur Impotenz verurtheilt sei. Die Beschränktheit, mit welcher man Hegels Verhältniß zu Kant in dieser Hinsicht aufgefaßt hat, ist übrigens Schuld an vielen schiefen Aeußerungen, denen wir seit Jahren zu begegnen gewohnt sind. Die banale Beurtheilung Hegels hält sich nur an die kurze Darstellung der Kantischen Philosophie, die Hegel in der Einleitung zur zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften gegeben hat. Will man jedoch den Kampf kennen lernen, den Hegel mit intensivster Anstrengung unternommen hatte, über den Standpunct

der Kantschen Philosophie hinauszukommen, so muß man seine Darstellung derselben in der Abhandlung lesen, die er in das von ihm mit Schelling herausgegebene kritische Journal über die Reflexionsphilosophie in der Totalität ihrer Formen als Kantische, Fichtesche und Jacobische einrücken ließ.

Vergleicht man Hegels Logik mit Kants Vernunftkritik, so entdeckt man überall den innigen Zusammenhang derselben. Kant hatte die Analytik und die Dialektik unterschieden. Hegel unterschied die Logik in die objective und subjective. Jene sollte nach ihm an die Stelle der alten Metaphysik, diese an die Stelle der formalen Logik treten. Jene sollte die Lehre von den Kategorien, diese die Lehre vom subjectiven Begriff enthalten.

Diese Unterscheidung war also eine Dichotomie, welche der Theilung der transcendentalen Logik bei Kant in die Analytik uud Dialektik analog war. Allein Hegel machte aus ihr auch eine Trichotomie, indem, was er an die Stelle der vormaligen Metaphysik setzte, in die Lehre vom Sein und in die Lehre vom Wesen zerfiel. Sein, Wesen und Begriff waren aber Bestimmungen die von Kant selbst angebahnt waren; denn die Kategorien des Seins entsprechen den reinen Verstandesbegriffen, die Reflexionsbegriffe des Wesens den Verhältnissen der Urtheilskraft, und die Momente des Begriffs der Dialektik der Vernunftschlüsse. Kant hatte nachgewiesen, daß die Kategorie der Relation mit ihren Unterschieden das allgemeine trichotomische Schema aller Eintheilungen darbiete; in der Hegelschen Trichotomie finden wir daher, daß die Bestimmungen des Seins kategorisch, die des Wesens hypothetisch, die des Begriffs disjunctiv sind. Kant hatte aber auch gezeigt, daß die Ideen Seele, Welt und Gott sich logisch nach dem Unterschied des kategorischen, hypothetischen und disjunctiven Schlusses unterschieden und daß hier durch die Incongruenz der endlichen Verstandesform mit dem unendlichen Vernunftinhalt sich der nothwendige Schein der psychologischen Paralogismen, kosmologischen Antinomien und theologischen Idealschlüsse erzeuge. Hegel entwickelte daher die Consequenz, daß die Dialektik die allgemeine und nothwendige Form aller Begriffe nicht nur im subjectiven Sinn, sondern auch des Seins selber

also auch im objectiven Sinn, sein müsse und hielt an Kant's ausdrücklicher Erklärung fest, daß der Schluß die Form der Vernunft sei und daß ein Inhalt folglich nur insofern wahr sein könne, als er die Form des Schlusses habe.

## Kritik der Hegelschen Logik.

Hegels Logik ist also wesentlich unter dem Gesichtspunct aufzufassen, die positive Vollendung der Kant'schen Kritik der reinen Vernunft zu sein. Sie ist ein im Inhalt wie in der Form bewundernswürdiges Werk, auf welches die Wissenschaft beständig zurückzukommen genöthigt sein wird. Dem trivialen Schlendrian der gewöhnlichen Logik gegenüber mußte es den Zeitgenossen zuerst sehr fremdartig erscheinen. Es erregte Verwunderung, aber es erfuhr keine Kritik. Späterhin, als Hegel zur Anerkennung gelangt war, ward es für viele Hegelianer zu einer Art speculativer Dogmatik, deren Bestimmungen sie mit unbedingtem Zutrauen aufnahmen und anwandten. Aus der Schule Hegels wurden nur wenige Versuche zur Fortbildung der Logik gemacht. Hinrichs gab 1824 Grundlinien einer Philosophie der Logik, worin er das zum Ressort der formalen Logik gehörige Material dialektisch umbildete. Da er hierbei zwar Hegels Vorgang folgte, jedoch die Lehre vom Sein, vom Wesen, von der Objectivität des Begriff's und von der Idee wegließ, so stiftete er durch seine Arbeit mehr Verwirrung, als Aufklärung, zumal er im zweiten Hauptabschnitt seiner Schrift einen Auszug aus dem ersten Drittel der Phänomenologie des Geistes gab, der sich besser zur Einleitung geeignet hätte, der Logik aber wieder den Anschein gab, einen Theil der psychologischen Wissenschaft auszumachen. Fichte und Weiße trennten ebenfalls die Logik wieder von der Metaphysik. Fichte behandelt in seinen Grundzügen zum System der Philosophie in der ersten Abtheilung 1833 die Logik als eine Theorie des Erkennens, indem er das Ich als vorstellendes, als denkendes und erkennendes unterschied. Es war eine Vermischung des phänomenologischen Ganges des Bewußtseins mit den Elementen der formalen Logik. In der zweiten Abtheilung 1836 gab er eine Ontologie, in welcher er, mit zwischenlaufender Polemik

gegen einzelne Definitionen Hegel's, im Ganzen dessen objective Logik als die Lehre vom Sein und Wesen wiederholte. Dasselbe that Weiße in seiner Metaphysik 1835, worin er den Begriff des Seins, des Wesens und der Wirklichkeit unterschied. Eine Commentirung und Ergänzung der Hegel'schen Logik fing K. Werder 1841 in der ersten Abtheilung seiner Logik an, worin er den Begriff der Qualität entwickelte, allein bei ihm auch schon stehen blieb. In demselben Jahre erschien dagegen von Erdmann die erste Ausgabe seines Grundrisses der Logik und Metaphysik, der in compendiarischer Form, mit untergeordneten Abweichungen, eine sehr brauchbare und durch sorgfältige Berücksichtigung der Terminologie wie einer passenden Exemplification sehr anregende Bearbeitung der Hegel'schen Logik nach ihrem ganzen Umfange enthielt. K. P. Fischer, der sich Jahre lang mit der Kritik der Hegel'schen Philosophie beschäftigt hatte, konnte doch nicht umhin, als er 1848 mit Grundzügen des Systems der Philosophie als einer Encyklopädie hervortrat, sich dem Gange der Hegel'schen Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften anzuschließen. Im ersten Theil seines Buches gab er eine Logik als eine objective und subjective und verstand unter der ersten, wie Hegel, die Lehre von den Kategorien, unter der zweiten die Lehre vom Begriff. Kuno Fischer veröffentlichte 1852 ein Lehrbuch der Logik und Metaphysik oder Wissenschaftslehre, das, wie Erdmann's Compendium, die gesammte Hegel'sche Logik umfaßte. Eine ähnliche sich ganz an Hegel haltende Bearbeitung der Logik und Metaphysik, nur mit dem Bestreben nach einem größern dialektischen Zusammenhang, machte G. Weißenborn 1850 bis 1851.

Dies ist Alles, was seit Hegels Logik, die 1812 bis 1816 herauskam, für ihre Fortbildung geschehen ist und was uns wenigstens die Einsicht verschafft, daß sein Gedanke nichts weniger als untergegangen ist. Selbst da, wo im Detail oft viel Polemisches gegen ihn aufgebracht wurde, selbst bei seinen im Princip entgegengesetzten Gegnern, schimmert, sobald sie auf die Logik sich einlassen, die ursprüngliche Auffassung Hegels durch. So hat Ulrici 1850 ein System der Logik herausgegeben, worin er bei aller Opposition gegen Hegel doch in der Hauptsache die

Hegelsche Trichotomie von Sein, Wesen und Begriff in den Urkategorien des Seins, in den Verhältnißkategorien des Wesens und in den Ordnungsbegriffen des Begriffs wiederholt. Alle Behandlungen der Logik, welche von Hegel's Logik gänzlich abstrahirten und die Logik wieder von der Metaphysik trennten, konnten nur in eine Reproduction der formalen Logik zurückgehen, wie besonders von Allihn unter dem Namen Cajus 1850 in seinem Antibarbarus logicus geschah. Die formale Logik hat man die gesunde zu nennen beliebt und sie in den Gegensatz zur speculativen als der von der Krankheit der Dialektik ergriffenen gestellt. Wenn aber Gesundheit einen Zustand des Lebens bezeichnet, in welchem alle Functionen eines Organismus in harmonischer Wechselwirkung sich als eine sich selbst bestimmende Einheit gegenseitig hervorbringen, so kann wohl eine Wissenschaft, die nur ein Aggregat von abstracten Regeln darbietet, nicht eben auf das Prädicat der Gesundheit Anspruch machen.

Wollen wir nun aber behaupten, daß Hegel's Logik gar keiner Verbesserung fähig sei? Keineswegs, allein wir wollen, daß diese Verbesserung sich als eine Fortgestaltung seines unsterblichen Werkes aus einer klaren Einsicht in die Mängel desselben erzeuge; Mängel, welche der Verwicklung angehören, in der Hegel noch mit der von ihm vorgefundenen Bildung stand und welche daher nicht sowohl dem Grundgedanken seiner Arbeit, als der Unvollkommenheit ihrer Ausführung zufallen. Hegel selbst hat an der Fortbildung seiner Logik unaufhörlich gearbeitet. In seinem Leben ist die Geschichte dieser Veränderungen erzählt worden. Die Gestalt, welche die Logik in den Vorlesungen hatte, die Hegel in Jena hielt, ist eine andere, als die, welche sie in den Vorträgen empfing, die er am Gymnasium zu Nürnberg darüber hielt und deren verschiedene Ausprägungen in Hegel's philosophischer Propädeutik niedergelegt sind. Während dieser Zeit arbeitete er allmälig das größere Werk aus, von dem er später zu Heidelberg in seinem encyklopädischen Grundriß einen Auszug gab. Diese Abbreviaturen erweiterte und veränderte er in einer zweiten Auflage der Encyklopädie, namentlich in der Lehre vom Wesen. Eine umfassende Einleitung trat hinzu, um dem Bedürfniß zu genügen, die Nothwendigkeit einer speculativen

Gestaltung der Logik im Unterschied von der formalen deutlich zu machen. In der Bearbeitung, welche L. v. Henning von dem encyklopädischen Abriß der Logik 1840 im sechsten Band von Hegel's sämmtlichen Werken gemacht hat, ist in der That Alles geschehen, Hegel's Logik durch erläuternde Zusätze aus seinen Vorlesungen dem populären Verständniß nahe zu rücken. Aber es scheint, als wenn man diese trefflichen Ausführungen eben so wenig kennt, als die, welche im achten Band durch Boumann's Bemühungen zur Psychologie hinzugekommen sind und den Begriff des Denkens als Thätigkeit des subjectiven Geistes im Unterschied von der Logik als einer selbstständigen Totalität der Kategorien in ausgezeichneter Weise entwickeln. Es ist das Unglück der Deutschen, daß sie bei der Ueberfülle ihres literarischen Marktes an mittelmäßigen Erzeugnissen und blos formalen Modificationen längst vorhandenen Stoffes ein so geringes Bewußtsein über das eigentlich Werthvolle ihrer Literatur haben; ein Unglück, was allerdings auch durch den Mangel eines nationalen Selbstbewußtseins überhaupt bedingt ist, der es nicht dazu kommen läßt, daß die Kritik zu einer gewissen Entschiedenheit und nachhaltigen Wirkung sich zu concentriren vermöchte. Hegel vertheidigte auch seine Logik, insbesondere den Anfang und die dialektische Methode derselben, durch eine meisterhafte Kritik einer Anzahl gegen ihn gerichteter Brochüren. Sie ist in dem zweiten Theil seiner vermischten Schriften aufgenommen, der den siebzehnten Band seiner sämmtlichen Werke ausmacht, aber sie ist so gut als nicht vorhanden. Dasselbe kann man von den Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes sagen, die im zwölften Bande stehen und einige Kategorien der Logik, z. B. den Begriff des Beweisens, den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit, den Begriff der Zweckmäßigkeit u. a. in einer wahrhaft classischen Weise entwickeln. Allein unsere Philosophen wissen von ihnen nichts, und scheinen noch weniger Sinn für eine geistreiche und phantasievolle Behandlung abstracter Themata zu haben, worin Hegel hier zeigt, bis zu welcher Freiheit er sich in diesen Regionen erhoben. Er starb, nachdem er die Umarbeitung des ersten Theils seiner Logik vollendet und darin vornämlich den Begriff der Quantität und



des Maaßes eine gründliche Aufmerksamkeit gewidmet hatte, von der außer H. Schwarz in seinem Versuch einer Philosophie der Mathematik 1853 auch Niemand Notiz genommen hat. Die Häufigkeit, mit welcher noch immer Invectiven gegen Hegel geschleudert werden, steht in umgekehrtem Verhältniß zum Studium seiner Schriften. Je weniger man sie liest, desto gründlicher und zuversichtlicher glaubt man über ihn aburtheilen zu können.

Die angeführten Thatsachen zeigen, wie sehr Hegel selbst auf eine Verbesserung seiner Logik unablässig bedacht war. Wenn wir also Mängel an derselben zu finden und wenn wir sie durch eine neue Darstellung aufzuheben suchen, so ist dies nichts, was Hegel's eigener Intention widerspräche; es ist aber auch nichts, was wir in der Meinung unternähmen, als ob wir uns nicht irren könnten und als ob nicht der Fortgang der wissenschaftlichen Cultur unsere Verbesserungen abermals der Kritik und Umbildung zu unterwerfen Ursach haben würde. Nichts würde Hegel's Ansicht von der unendlichen Perfectibilität der Wissenschaft mehr widersprechen, als die Eitelkeit der Anmaaßung, der Zukunft nichts übrig gelassen zu haben.

Um nun in der Kürze die Mängel bemerklich zu machen, die sich uns in Hegel's Logik ergeben, so wollen wir mit der allgemeinen Eintheilung anfangen. Hegel's dichotomische Eintheilung in eine objective und subjective ist unpassend, wenn sie gleich von Hinrichs, Fichte, Weiße, K. P. Fischer u. A. angenommen worden ist. Der Begriff der logischen Idee kann den Gegensatz von Object und Subject gar nicht in sich enthalten. Diese Entgegensetzung gehört lediglich dem Bewußtsein des Geistes. Nur durch das Ich ist die Bestimmung eines Daseins als Object möglich. Das Ich setzt sich Etwas als Gegenstand. Das Dasein als solches ist gleichgültig dagegen, als Object für ein Subject zu erscheinen. Innerhalb der logischen Wissenschaft wird aber der Begriff des Denkens an und für sich gedacht, wie es von der Dualität zwischen Objectivität und Subjectivität frei ist und sich in sich selbst nach seiner eigenen Nothwendigkeit bestimmt. Hegel hat bei seiner Dichotomie auch nicht sowohl den Gegensatz von Object und Subject, als vielmehr den von Substanz und Subject im Auge gehabt. Die ausführliche Ein-

leitung, welche er zur subjectiven Logik gemacht hat, drehet sich darum, zu zeigen, wie die Substanz sich als Subject bestimme, wie die Nothwendigkeit sich zur Freiheit aufhebe. Es ist dies der Satz, den er mit dem vollen Bewußtsein seiner unendlichen Bedeutung zuerst in der Vorrede zur Phänomenologie 1807 ausgesprochen hatte und der, recht verstanden, seiner ganzen Philosophie zu Grunde liegt. Es ist der Satz, aus welchem Schelling seine zweite Philosophie machte, eine scholastisch verworrene Nachahmung von Hegel's Philosophie des Geistes. Was Hegel die Subjectivität der Substanz genannt hatte, nannte Schelling den Herrn des Seins, was der urtheillosen Menge wenigstens theistischer und feudalistischer klang. Daß die Freiheit der Grund der Nothwendigkeit sei, war Hegel's tiefste Ueberzeugung. Schelling ergriff diesen Gedanken, erklärte ihn in seiner Philosophia secunda für sein Eigenthum und brachte Hegel in den Verruf, als treuer Schüler der Philosophia prima zurückgeblieben zu sein und ein bloßes System der Nothwendigkeit behalten zu haben, das, statt von dem schlechthin Seienden auszugehen, aus der Leerheit eines todten Seins, auf dem es beruhe, trotz aller dialektischen Künstelei nicht herauskönne.

Wenn aber Hegel auch mit dem Verhältniß des Begriffs der Substantialität und Subjectivität den tiefsten Punct ergriffen hatte, um den es sich jetzt handelt, so bleibt der Ausdruck doch unstatthaft, von einer ob= und subjectiven Logik zu sprechen. Der Begriff ist nicht subjectiv bei Hegel im psychologischen Sinn, sofern ich einen Begriff denke, sondern der Begriff ist subjectiv bei ihm, sofern er als Subject sich zu seinen Unterschieden bestimmt. Diese Unterschiede sind die Prädicate des Subjects. Der Gegensatz des logischen Subjects ist also nicht der Begriff des Objects, sondern der des Prädicats. Um so mehr aber muß der Ausdruck objective Logik unpassend erscheinen, als innerhalb der subjectiven Logik der Begriff des Objects erst abgeleitet und dem subjectiven Begriff der objective, nämlich im Mechanismus, Chemismus und in der Teleologie, entgegengesetzt wurde. Ja, noch mehr! Haben denn nicht die Bestimmungen des subjectiven Begriffs nach Hegel eine objective Bedeutung? Sind sie nicht absoluter Natur?

Gewiß. Und so gut hat Hegel dies gewußt, daß er selbst ausdrücklich die Benennung objectiv und subjectiv als unpassend verwirft. S. W. III., Logik I., S. 55: „Indem das Subjective das Mißverständniß von Zufälligem und Willkürlichem, so wie überhaupt von Bestimmungen, die in die Form des Bewußtseins gehören, mit sich führt, so ist hier auf den Unterschied von Subjectivem und Objectivem — kein besonderes Gewicht zu legen." Folgerichtiger hätte er ihn daher lieber gar nicht gebrauchen und eben dadurch, wie er voraussah, Mißverständnisse herbeiführen sollen.

Diese Dichotomie in dieser Form wäre also mit Hegel's eigener Zustimmung abgethan. Allein er hat noch eine andere, nämlich von Sein und Denken. Die objective Logik soll als Ontologie, als Metaphysik überhaupt, sich von der subjectiven Logik als der Wissenschaft des Begriffs unterscheiden. Diese Unterscheidung ist richtig, denn obwohl das Denken selber ein Sein ist, so sind doch der Begriff Denken und der Begriff Sein unterschieden. Die Bestimmungen des Begriffs Sein sind auch Begriffe, abstracte Kategorien, Gedanken, aber sie sind nicht Bestimmungen des Begriffs des Denkens als solche, des Begriffs als Begriffs. Diese sind, als Abstractionen, zugleich Bestimmungen des Seins, allein als Vermittelung des Denkens mit dem Sein. Sein und Denken macht insofern innerhalb der logischen Wissenschaft den natürlichen Gegensatz aus.

Hier zeigt sich nun aber eine Schwierigkeit. Sein und Denken nur entgegenzusetzen würde die Einheit beider vermissen lassen. Diese ist, nach Hegel selbst, der Begriff der Idee als der Einheit des Begriffs und seiner Realität. So handelt Hegel ihn auch am Schluß der subjectiven Logik ab. Müßte demnach derselbe nicht für sich im Unterschiede von dem Begriff des Seins' und Denkens hingestellt, müßte er nicht zu ihnen als der dritte Theil der Logik ausdrücklich hinzugefügt werden?

So hat thatsächlich Hegel selbst die Eintheilung der Logik in dem Abriß der philosophischen Encyklopädie gemacht, der aus seinen Studien in der philosophischen Propädeutik 146—205 mitgetheilt ist, wo die Logik 148—172 in die ontologische Logik als das System der reinen Begriffe des Seienden, in die

subjective Logik als das System der reinen Begriffe des Allgemeinen, und in die Ideenlehre als den absoluten Begriff der Wissenschaft gegliedert ist. Diese Trichotomie halten wir für die wahrhafte, welche dem Begriff der logischen Idee auf eben so einfache als erschöpfende Weise entspricht. Daß Hegel sie später fallen gelassen hat, ist kein Grund, sie nicht für richtiger, als seine spätere Trichotomie von Sein, Wesen und Begriff zu halten. Er ist nicht der einzige Philosoph, bei welchem das Spätere zugleich immer auch das Bessere wäre. Wir werden auch den Grund entdecken können, der ihn zu dieser Verschlechtbesserung gebracht hat.

Als die wahre Trichotomie der logischen Idee stellt er nämlich die Begriffe Sein, Wesen und Begriff hin.. Nach der dichotomischen Theilung gehörte das Wesen ganz richtig zum Sein. Wie aber sollte man den Begriff desselben in der Trichotomie fassen? Sollte er zur Hälfte dem Sein, zur Hälfte dem Denken angehören? Sollte der Ausdruck der Reflexion, dessen Hegel sich für die Sphäre des Wesens bedient, den Uebergang des Seins in das Denken bezeichnen?

Aber Wesen ist die Beziehung des Seins auf sich selber, das Verhältniß, in welchem es zu sich als Grund seiner Existenz steht. Der wahrhafte Grund seiner Existenz ist jedoch ein ideeller, nämlich sein Zweck.

Zweck ist allerdings der Begriff des wesentlichen Seins, allein der dem Sein durch sein Wesen selbst inwohnende Begriff, ohne welchen das Sein selbst unmittelbar gar nicht dasein würde. Der Begriff des Zwecks ist es daher, der naturgemäß dem des Wesens folgen muß. So hat Aristoteles schon in seiner Metaphysik die Folge dieser Begriffe geordnet und so wird die Ordnung derselben auch bleiben müssen.

Hegel geht vom Wesen zum Begriff über. Sofern der Zweck auch Begriff ist, ist dies richtig. Sofern aber der Begriff des Zwecks einen objectiven Charakter hat, d. h. sofern er in dem Sein und Wesen als unbenkender Begriff dennoch thätig zu sein vermag, wie dies in der gesammten Natur und in der Geschichte gerade von Seiten ihrer providentiellen Entwicklung der Fall ist, welche dem handelnden Menschen in seiner Kurz-

fichtigkeit freilich verborgen bleiben kann, insofern hat der Zweckbegriff nicht einen logischen, sondern ontologischen Charakter.

Der Begriff als Begriff des Allgemeinen erscheint wiederum als die Wahrheit des Zweckbegriffs, wodurch er seinerseits überhaupt erst möglich ist. Hegel faßt dies Verhältniß so, daß er vom subjectiven Begriff zum objectiven übergeht. Wir haben uns oben schon gegen den Gebrauch dieser Ausdrücke in der Logik gesträubt und können auch hier unsern Protest nur wiederholen. Der Begriff soll als subjectiver in die Objectivität übergehen. Was heißt das? Doch wohl, daß er von sich als einer zunächst ideellen Realität in den Unterschied von sich selbst zur reellen Realität und zwar durch seine eigene Thätigkeit gelangt. Dies ist, wie Hegel selber sagt, ein schöpferischer Act. Er steht nicht an, den Begriff deshalb den göttlichen zu nennen und seine Ankläger haben in diesem Prädicat ein Zeugniß für seine Vergötterung des Begriff's, für seinen logischen Pantheismus gefunden. Wenn aber der Begrift sich realisirt, so ist er nach unserer Meinung eo ipso sich selbst Zweck; d. h. sein Begriff als Begriff hebt sich durch die Realisirung zur Idee auf. Zwischen dem Zweckbegriff und zwischen dem Begriff, wie er sich selbst Zweck wird, ist daher noch ein Unterschied. Hegel erkennt in der Idee auch den Begriff des Selbstzwecks an, geht aber vom Begriff des Zweckes zu dem der Idee über. Der Begriff als solcher enthält die Momente des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Denken wir uns die Objectivirung des subjectiven Begriffs, so müssen diese Momente darin vorkommen. Dies hat Hegel auch wirklich im Begriff des Mechanismus, Chemismus und der Teleologie zu leisten versucht. Allein so vorzüglich diese Abhandlung als eine Metaphysik der Natur ist, wie man sie nennen könnte, so wenig beweist sie, daß der mechanische, chemische und teleologische Proceß die Formen sind, welche den Begriff der Objectivität ausmachen. Die Schwere und dieser Körper, die Verwandtschaft und diese chemische Substanz, der Zweck und dies Mittel, stehen entweder im Verhältniß der Causalität, welches noch der Lehre vom Wesen angehört, oder fallen schon in die Sphäre der Idee. Ein subjectiver Begriff, der sich realisirt, kann nur ein wirkliches Subject als

concrete Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, also Individuum oder Person sein. Individuum ist nicht nur das Thier und die Pflanze, auch der Krystall und der himmlische Körper. Unter Person müssen hierbei auch die sogenannten moralischen Personen, also Familie, Corporation, Staat, Kirche, verstanden werden. Individuen und Personen sind sich Selbstzweck und vermögen vielerlei Zwecke zu haben, die natürlich, um realisirt zu werden, den Mechanismus oder Chemismus als Mittel in Bewegung setzen müssen.

Hegel macht den Begriff des Objects zum Resultat des Schlusses, indem er sagt, daß durch ihn die Unmittelbarkeit des Daseins als eine zugleich vermittelte gesetzt werde. Unter Objectivität müsse das Selbstständige, vom Begriff durchdrungene Dasein verstanden werden. Unstreitig hat er hiermit diejenige Bedeutung des Objectiven ausdrücken wollen, die demselben in dem Sinne zukommt, daß es der subjectiven Meinung gegenüber als Thatsache, als ein von der Reflexion des Bewußtseins unabhängiges Dasein existirt, wie wir z. B. demjenigen Historiker Objectivität der Darstellung zuschreiben, der den eigenen, selbstständigen Gang der Begebenheiten treu wiedergiebt, ohne ihn nach einer vorgefaßten Ansicht mit subjectiven Zuthaten zu schildern; oder wie wir in gleicher Weise einem Naturforscher Objectivität der Auffassung nachrühmen, sofern er den Gegenstand nimmt, wie er an sich ist u. s. w. Daß aber das Dasein selbst, um objectiv genannt zu werden, ein dem Begriff gemäßes sein müsse, ist nicht nothwendig. Nach Hegel würde Krankheit, Wahnsinn, Böses als Thatsache nichts Objectives sein. Dann würde jedoch um so mehr folgen, daß der Begriff Objectivität in dieser prägnanten Bedeutung dem Dasein der Idee aufbehalten und vom Begriff des Schlusses, als der Realisirung des Begriffs, zum Begriff der Idee übergegangen werden müßte. Alle Bestimmungen, die wir sonst unter dem Begriff des Objectiven verstehen, Existenz, Dingheit, Erscheinung, Wirklichkeit, Nothwendigkeit, liegen ja nach Hegel schon im Begriff des Wesens. Das, was er Subject nennt, faßt ja schon alle diese Momente der Realität in sich, weil es ohne sie sich nicht realisiren könnte. Für den Geist, weil er frei ist und Bewußtsein hat, wird sein

Realisiren auch ein Objectiviren; seine Thaten werden für ihn zu Gegenständen, in denen er seinen Begriff anschaut. Von der Natur hingegen läßt sich nicht eben so sagen, daß sie als Begriff sich objectivirt, außer wenn man unter Begriff schon die Idee der Natur versteht. Wenn z. B. ein Thier Nahrung zu sich nimmt und sie verdaut, so realisirt es sich in dieser Thätigkeit, allein es macht sich darin nicht zum Gegenstand für sich. Von der Idee des Thiers hingegen kann man sagen, daß sie durch die verschiedenen Thiergattungen ihrem Begriff objective Existenz gibt.

Erinnern wir uns des geschichtlichen Zusammenhanges, in welchem Hegel stand, so entdecken wir wohl die Quelle, aus der sich ihm diese Fassung des Begriff's als des sub- und objectiven gestaltete. Es war unstreitig die Schellingsche Definition des Begriffs der Vernunft als der absoluten Einheit von Subject und Object, die sich ihm hier noch aufdrang. Diese Definition war aber aus der Entwicklung des Begriffs des Bewußtseins seit Kant durch Reinhold, Beck und Fichte entstanden. Hegel hatte diesen Standpunct durch den Begriff des Geistes, der in der Phänomenologie von ihm erreicht war, schon überschritten, fiel jedoch innerhalb der Logik stellenweise in ihn zurück.

Nun wollte er allerdings nicht bei dem abstracten Begriff des Absoluten als der Indifferenz des Sub- und Objectiven stehen bleiben. Er wollte den Begriff der Idee als den absoluten Begriff der reinen Vernunft zum wirklichen Inbegriff der höchsten Bestimmungen machen. Mit dieser an sich berechtigten Tendenz verlor er sich jedoch, unserer Meinung nach, aus den Grenzen der Logik, wie wir dies 1846 am Schluß einer Untersuchung über die Modificationen der Logik zuerst auseinandergesetzt haben. Hegel hat keine besondere Kosmologie, Pneumatologie und Theologie in seiner Logik, allein er hat doch noch Specificationen der Idee in dieselbe aufgenommen, die den realen Wissenschaften angehören. Er unterscheidet den Begriff der Idee 1) unmittelbar als das Leben; 2) mittelbar als das Erkennen; 3) absolut als die absolute Methode. Daß das Leben diejenige Stufe der Natur ist, mit welcher sie den Begriff ihrer Idee absolut realisirt, wer wollte das leugnen? Daß aber dieser Begriff in den Umkreis der abstracten Vernunft fallen müsse, wer wollte das nicht bezweifeln? Hegel

beschreibt das lebendige Individium, den Proceß der Sensibilität, Irritabilität und Reproduction, den Gattungsproceß und den Tod mit einer Ausführlichkeit, daß man unzweideutig erkennt, er habe hier in der That das natürliche Leben vor Augen gehabt. Man könnte sonst annehmen, daß er Leben in einem abstracten, allegorischen Sinn gesagt habe, wie man z. B. vom Leben eines Staates u. dgl. spricht. Er selbst gibt sich auch viele Mühe, das Befremdliche zu tilgen, einen so concreten, reellen Gegenstand, wie das Leben, in die Logik eintreten zu lassen. Er will das logische Leben von dem Begriff desselben in der Philosophie der Natur und des Geistes unterscheiden. Die Nothwendigkeit, die Idee des Lebens in der Logik abzuhandeln, soll darin liegen, daß sie den Begriff des Erkennens entwickeln müsse. Das an und für sich Wahre sei Gegenstand der Logik, das Leben aber sei das Wahre in seiner Unmitteibarkeit. Allein diese Begründung ist eine Superfötation der Logik mit einem Begriff, der gerade eben so in der Philosophie der Natur wiederholt werden muß und in ihr erst seine wahrhafte Wirklichkeit hat. Hegel gesteht naiver Weise zu, daß mit der Wendung, die logische Form in einem concreten Stoffe aufzusuchen, am Ende alle Wissenschaften in die Logik hereingezogen werden könnten und meint, die Idee des Lebens sei deshalb noch ein wirklich logischer Gegenstand, weil sonst der Begriff des Wahren in seiner unmittelbaren Bestimmtheit etwas Leeres und Bestimmungsloses sei.

Nach unserm Dafürhalten hat es aber die Logik überhaupt mit dem Begriff des Wahren zu thun und kann das Leben nicht für die Existenz der Wahrheit gelten, ohne nicht mit dem Begriff des Wahren eine ihm sonst nicht zukommende Bedeutung zu verbinden. Die Vermittelung der Idee setzt Hegel in dem Begriff des Erkennens, welches hier in der Logik als das Sichselbstverfassen des Begriffs, wie es selber Idee sei, entwickelt werden müsse. Hegel will die psychologische Seite des Erkennens als eine Voraussetzung für den logischen Begriff desselben ausschließen. Soll dies einen wirklichen Sinn haben, so kann es nur heißen, daß die Form beschrieben wird, in welcher die Idee als Vernunft sich zu sich selber in dem Unterschied von Denken und Sein verhält, um ihn aufzuheben. Das Erkennen ist ein Verwandeln des

Seins als eines objectiv Gegebenen in ein subjectiv Gewußtes und gehört in sofern fragelos in die Psychologie. Soll also von dem Proceß der subjectiven Intelligenz abstrahirt werden, so kann unter Erkennen nur noch die Methode verstanden werden, in welcher die Idee als Einheit des Begriffs und seiner Realität sich selbst entwickelt. Hegel aber unterscheidet das Erkennen als theoretisches und praktisches. Als theoretisches soll es das Wahre, als praktisches das Gute zum Gegenstand haben. Die theoretische Idee soll den Unterschied der analytischen und synthetischen Methode enthalten. Da diese Methoden einander entgegengesetzt sind, so sollte man ihre Auflösung in einer dritten erwarten. Später folgt diese auch. Zunächst jedoch wird von dem Begriff des synthetischen Erkennens zu der praktischen Idee übergegangen. Dies scheint uns eben so irrig, als wenn Hegel vom Begriff des Schlusses zu dem des Objects übergeht. Das Gute ist ein Begriff, der nach unserer Meinung nur dem Begriff des Geistes zukommt, welcher ohne den Begriff des Willens gar nicht gedacht werden kann, der mit den logischen Kategorien keine Verwandtschaft hat. Wenn daher Hegel hier vom Guten und Bösen, vom Weltlauf und der Tugend spricht, so ist das eine hyperlogische Ausschweifung. Der Begriff des Praktischen ist freilich ein ganz allgemeiner Begriff, sofern darunter der des Sollens verstanden wird, allein in dieser Bestimmtheit enthält ihn der Zweckbegriff, abgesehen von anderweiten Expositionen des Sollens, wie sie im Begriff der Schranke, des unendlichen Progresses, der Möglichkeit und Nothwendigkeit, vorkommen. Auch hat es von den Megarensern ab nicht an Philosophen gefehlt, welche das Gute nur als das Eine zu definiren liebten; noch weniger an solchen, welche die Trias des Wahren, Guten und Schönen gefeiert haben; allein dieser Zusammenhang ist kein Grund, die Idee des Guten in die logische Idee aufzunehmen. Geschieht dies, wie bei Hegel, so ist in der That Grund, zu fragen, warum nicht auch die Idee des Schönen aufgenommen sei? Wenn sogar die Idee des Lebens als das unmittelbar Wahre sich in die Logik soll einbürgern dürfen, so ist nicht abzusehen, warum nicht auch das Schöne Zutritt in ihren Tempel haben solle? Läßt man sich jedoch einmal auf solche Parabasen ein, so ist nicht leicht eine Grenze zu finden. Cha-

lybäus in seinem Entwurf eines Systems der Wissenschaftslehre 1846 hat unter dem Titel der Vernunft den Begriff der Offenbarung, der Religion und des Cultus mit allen zugehörigen Bestimmungen und unter dem Titel des absoluten Ideals die Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt. Die Weisheit soll nach ihm die Idee der Schönheit, des Rechts und des Guten umfassen.

Nachdem Hegel das Gute als das Seitenstück zum Wahren dargestellt hat, schließt er mit dem Begriff der Einheit der analytischen und synthetischen Methode in der absoluten Methode. Wie das Gute dazu kommt, sich in die absolute Methode aufzuheben, in welcher die Analysis und Synthesis die Factoren des Processes ausmachen, ist ebenso wenig ungezwungen zu erklären, als die Art und Weise, wie Hegel von ihr den Uebergang zur Natur macht, indem er die logische Idee in dieser Vollendung die absolute, sich wissende Idee nennt, welche alle Wahrheit sei und, ihrer selbst sicher, sich entschließe, die Natur aus sich zu entlassen. So vielen Anstoß Hegel mit diesem Uebergang erregt hat so tief und wahr ist er nichts desto weniger, wenn man ihn nur von den Mißverständnissen befreit, die unwillkürlich aus der Hegelschen Fassung entspringen müssen. Vom Begriff der absoluten Idee als der absoluten Methode zum Begriff der Natur fortzugehen und in die Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit einzutreten, hat etwas Paradoxes, so lange man nicht erwägt, daß die Logik nicht blos ein Compendium von Regeln für unser Denken, sondern die Wissenschaft der Vernunft ist, welche ihre ideellen Gesetze in der Realität der Natur und des Geistes bewährt. Die niedrige, der Idee unwürdige Auffassung des logischen Elementes ist Schuld daran, wenn man jenen Uebergang, statt ihn zu begreifen, nur bespöttelte, besonders seitdem man Schellings Auctorität dafür aus seiner bekannten Vorrede zu Cousin's Vorreden anführen konnte.

Fassen wir aus diesen kritischen Andeutungen noch einmal die Hauptsache zusammen. Die Terminologie von objectiv und subjectiv richtet in Hegels Logik Verwirrung an, weil sie zwar die Wissenschaft des Erkennens auf dem psychologischen, namentlich phänomenologischen Standpunct, also der subjectiven Logik des Bewußtseins, angemessen ist, auf dem Standpunct der reinen Vernunft hingegen, der über die Dualität des Bewußtseins hin-

aus ist und die absoluten Kategorien alles Seins und Denkens enthält, nur Irrthümer veranlassen kann. Es muß also die Dichotomie von objectiver und subjectiver Logik zwar aufgegeben, wohl aber anerkannt werden, daß der Unterschied von einer Wissenschaft des Seins als Metaphysik und einer Wissenschaft des Denkens als Logik aufrecht zu halten ist. Da jedoch Sein und Denken im Begriff der Idee an und für sich identisch sind, so muß die Wissenschaft der Idee als solcher zu jenen Wissenschaften als das dritte Glied hinzutreten. Es wurde gezeigt, daß diese Trichotomie von Hegel selbst einmal durchgeführt, später von ihm verlassen war.

Ein zweiter Hauptpunct betraf den Zweckbegriff. Hegel hat diesen als die höchste Form der objectiven Existenz des subjectiven Begriffs hingestellt. Es wurde aber bemerklich gemacht, daß der Zweckbegriff noch einen ontologischen Charakter habe und zum Begriff des Seins und des Wesens als die mit ihnen direct zusammenhängende Kategorie hinzukommen müsse. Der Cyklus der Fragen, was, wodurch und wozu etwas sei? schließt sich in sich selbst ab. Hegel hat zwischen den Begriff der Causalität und den des Zweckbegriffs den Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen eingeschoben, so daß dieser es sein soll, der in besondern Schlußformen sich als der mechanische, chemische und teleologische Proceß objectivire. Hier zeigte sich jedoch, daß, was Hegel Objectivation des Begriffs nennt, theils einer früheren Stufe, dem Begriff der Causalität, theils einer höheren, dem Begriff der Realisation der Ideen, angehöre. Wenn ein Subject sich entwickelt, ein Pflanzenei z. B. in Wurzel, Stengel, Blätter, Blüthe und Frucht sich allmälig auseinanderlegt, so kann man dies wohl eine Realisirung des Begriffs der Pflanze, nicht aber eine Objectivirung desselben nennen. Als ein lebendiges Individuum steht die Pflanze schon auf dem Boden der Idee, wie Hegel selber einräumt, daß das Leben die unmittelbare Form der Realität der Idee sei; als ein Reales ist sie zugleich Begriff.

Ein dritter Hauptpunct betraf die Organisation des Begriffs der Idee. Hegel wollte denselben aus der Erniedrigung befreien, in welche die von den Romanischen Völkern ausgegangene Redeweise ihn gestürzt hatte. Schon Kant hatte sich dagegen empört.

Im gemeinen Leben freilich bedeutet das Urtheil: es sei etwas nur eine Idee; eben so viel, als, es sei etwas nur eine außerordentlich gleichgültige Vorstellung, die man beliebig könne fallen lassen. In der Philosophie aber soll der Name Idee mit Recht das absolute Object der Wissenschaft bezeichnen. Hegel schloß sich in der Hochstellung der Idee an Kant an, mischte aber für ihre logische Formation Bestimmungen ein, welche denselben heterogen sind. Er berührte wol alle wesentlichen Puncte, allein er irrte doch aus dem Abstracten zu weit in's Concrete ab, wenn er das Leben und das Gute in die logische Idee aufnahm. Es wurde gezeigt, daß der Begriff des Lebens wesentlich der organischen Natur inhärire, wenn wir ihn auch von hier analogisch auf andere Gebiete übertragen. Hegels naturphilosophische Ausführung widerstreitet seiner Versicherung, nur den logischen Begriff des Lebens auseinandersetzen zu wollen, weil ein nur logisches Lebeu unmöglich ist. Vom Guten aber wurde bewiesen, daß es nur für den Geist einen Sinn hat. Es macht das Princip der Ethik aus. Wenn Hegel es unter die Kategorie des Erkennens subsumirt hat, so ist diese Coordination der praktischen Idee zur theoretischen ein Zwang, den er der Sache und der Sprache angethan hat. Handeln wird Niemand ein Erkennen nennen, wenn es leider auch seine Richtigkeit damit hat, daß wir oft durch Schaden klug werden. Wäre das Gute im ethischen Sinn eine absolute Kategorie, so müßte es auch für die Natur gelten, was nicht der Fall ist, denn in ihr hat das Gute nur die Bedeutung des Zweckmäßigen, Nützlichen, Angemessenen.

Endlich ein vierter und letzter Hauptpunct betraf den Schluß der Logik. Es wurde anerkannt, daß Hegel in ihm einen richtigen Uebergang aus der logischen Idee zur Natur verfolge, der schon Platon und Aristoteles vorschwebte. Die Natur ist das Anderssein der logischen Idee. Dieser so oft Hegel verargte, so oft bespöttelte Ausdruck, hat den göttlichen Platon zu seinem Urheber. Erst im Geist hebt sich der Gegensatz beider Formen der Idee auf. Allein die Worte, deren sich Hegel bediente, können hier Mißverstand hervorrufen. Er spricht von der Vernunft als einem productiven Subjecte, dessen Anschauen die Natur erzeuge.

Er spricht von einem Entschluß der Idee, sich zur Natur zu entlassen. Diese Prädicate scheinen zur Idee im abstracten Elemente des Denkens nicht recht zu passen. Wie kann der abstracte Begriff, wie kann die absolute Methode so große Dinge thun? Diese Dunkelheit bedarf einer Aufklärung.

## Die unpersönliche Vernunft und der Logos.

Die Wissenschaft bedarf eines Ausdrucks, mit welchem sie die Totalität aller abstracten Bestimmungen bezeichnet, die, weder der Natur noch dem Geist specifisch inhärirend, dennoch als ideelle Kategorien zugleich die Gesetze alles Seins und Werdens, die allgemeinen Formen aller Erscheinung, den idealen Typus aller Entwicklung der Realität enthalten. Dieser Ausdruck ist in der Deutschen Sprache das Wort Vernunft. Es ist hier gleichgültig, durch welche geschichtliche Wandlungen dies Wort endlich bis zur allgemeinen Anerkenntniß in dieser Bedeutung gelangt ist. Die Thatsache besteht nun einmal, daß von uns Deutschen, was die Griechen λόγος, die Lateiner ratio, die Franzosen raison nennen, mit Vernunft bezeichnet wird. Vernunft wird in diesem Sinn zunächst als ein unpersönliches Subject gebraucht. Als ein Subject, denn es ist die logische Einheit, welche in den Kategorien, Urtheilsformen und Schlußgliederungen sich zu ihren Prädicaten bestimmt; als ein unpersönliches Subject, denn es wird dabei nicht an ein lebendiges, selbstbewußtes Wesen gedacht Wir Menschen haben zwar Vernunft, aber wir sind nicht nur Vernunft.

Gehen wir aber tiefer auf den Ursprung der Vernunft ein, so erkennen wir bald, daß ihr Begriff von dem des Geistes unabtrennlich ist. Im gewöhnlichen Leben berufen wir uns auf das Abstractum Vernunft als auf eine letzte Auctorität. Wir sagen: die Vernunft habe die Einrichtungen der Natur geordnet; die Vernunft herrsche in der Geschichte; die Vernunft schreibe uns die Gesetze unseres Handelns vor; die Vernunft müsse entscheiden, was wahr und falsch sei u. s. w. Allein die Vernunft, an die wir, wie Anaxagoras an den Nus, überall appelliren, ist doch in ihrer reinen, unvermischten Gestalt der Inhalt unse-

res eigenen Denkens. Wir sind vernünftig und wir unterscheiden uns als individuelles Selbstbewußtsein von dem Begriff der Vernunft. Wir haben Vernunft. In sofern ist also die Vernunft in uns selbst schon persönlich, denn wir, als freie Subjecte, sind es, welche die Vernunft denken. Wir vernehmen in ihr unser eigenes Wesen.

In diesem Denken müssen wir uns aber der Nothwendigkeit der Vernunftbestimmungen unterwerfen. Mit unserm Willen können wir, weil wir frei sind, auch der erkannten Nothwendigkeit uns entgegen verhalten. Wir können mit unserm Handeln selbstbewußt den Gesetzen der Vernunft widersprechen. Wir können, unserm bessern Wissen zum Trotz, das Böse thun. Indem wir aber erkennen, daß die Gesetze der Vernunft von unserer Willkür unabhängig sind, erkennen wir auch, daß nicht wir selbst unmittelbar die Urheber der Vernunft sind. Wir gehen daher über uns selbst hinaus zur Voraussetzung eines Subjects, dessen Denken die ursprüngliche Vernunft selber ist. Dies Subject nennen wir Gott und denken es, weil wir ihm Denken und Wollen als absolute Prädicate zuschreiben müssen, als Geist, genauer als den absoluten Geist, durch dessen Thätigkeit die Noumena der Vernunft auch in der Erscheinung der Natur und Geschichte sich realisiren.

Gott ist also vernünftig. Er hat Vernunft, weil er, als frei, sich von den besondern Bestimmungen der Vernunft unterscheidet, allein sofern ohne ihn, was wir Vernunft nennen, gar nicht existiren würde, ist er selbst die Vernunft. In diesem Betracht kann man ihn, mit Rücksicht auf den Neuplatonisch-christlichen Sprachgebrauch, den Logos nennen. Die Vernunft ist folglich, wenn man die Tiefen ihres Ursprungs durchdenkt, im höchsten Grade persönlich. Sie ist nicht blos eine Abstraction unseres Denkens, sondern sie ist das göttliche Denken selbst. Wir sagen zwar bescheiden: die menschliche Vernunft, allein wenn wir den Inhalt dieses Ausdrucks gründlich erwägen, so erhellt sofort, daß eine nur menschliche Vernunft nicht Vernunft wäre. Die Vernunft ist göttlich, weil sie das Urdenken Gottes selber ist, welches wir durch unser Nachdenken erkennen.

Erwägen wir dies, so müssen wir zugeben, daß die logische Wissenschaft es nicht blos mit dem Begriff der Vernunft als einem unpersönlichen Subjecte, sondern implicite auch mit dem Begriff des Geistes zu thun hat und nicht nur des menschlichen, der die Kategorien durch Nachdenken findet, sondern auch des göttlichen, der durch sich selbst autonomisch zu ihnen sich bestimmt. Setzen wir demnach an die Stelle des Wortes Vernunft den Ausdruck Logos, so wird es schon nicht so befremdlich klingen, wenn von diesem ausgesagt wird, daß er durch sein Anschauen die Natur hervorbringe, daß er, in der Gewißheit seiner selbst, die Natur aus sich entlasse. Man wird sich an die Johanneische Logoslehre erinnern, nach welcher der Logos im Anfang war und bei Gott war und Alles, was geworden, durch ihn geworden ist. Man wird einsehen, daß Hegel bei dem Begriff der reinen Vernunft nicht an einen subjectiven Rationalismus abstracter Verständigkeit, sondern an den absoluten Geist gedacht hat, der in der Vernunft der reine Begriff seiner selbst ist. Weit gefehlt also, daß der Uebergang von der Logik zur Natur ein Irrthum, eine Schwäche, ein paradoxer Einfall, eine unverständliche Grille Hegels wäre, ist er vielmehr die vollste Wahrheit, eine unvergleichliche Stärke, ein christlicher Tiefblick, eine unvermeidliche Nothwendigkeit. Innerhalb der logischen Wissenschaft ist freilich die Vernunft ein unpersönliches, ein nur logisches Subject, allein im Zusammenhang des Ganzen muß man bei ihr den absoluten Geist als den Träger und Autor der Vernunft subintelligiren. Mit solcher Erkenntniß wird dann freilich die logische Wissenschaft zu einer Höhe hinaufgerückt, die gegen die gewöhnliche Vorstellung von ihr als der Magd aller Wissenschaften außerordentlich contrastirt.

## Die Logik eine speculative Theologie.

Diese hohe Bedeutung der Logik hat Hegel ganz ausdrücklich auch darin ausgesprochen, daß er in der Einleitung zu ihr von ihrem Inhalt gesagt hat, er sei die Darstellung Gottes, wie er in seinem ewigen Wesen vor der Erschaffung der Natur und eines endlichen Geistes ist.

Unzähligemal sind diese Worte Gegenstand des bissigsten Hohns gewesen. Den Logikern, die in der Logik nichts als eine formale Technik des subjectiven Denkens zu erblicken fähig sind, erschienen sie als eine grenzenlose Ungeheuerlichkeit. Man nahm sich gar nicht die Mühe, auf Hegels Gedanken sich einzulassen. Man verwarf ihn als eine schlechte, eines Logikers unwürdige Mystik. Gott und die Logik — welche barocke Synthese! Hegel hatte eine Bedingung gestellt. Er hatte gesagt: denkt einmal die Welt hinweg; was bleibt dann für den Begriff Gottes? Nehmen wir die Natur hinweg, so hört er auf, Schöpfer derselben zu sein. Nehmen wir den endlichen Geist hinweg, so hört er auf, die Vorsehung der Geschichte zu sein. Damit fallen also auch alle besondere Prädicate, die aus dem Verhältniß Gottes zur Natur und Geschichte entstehen. Werden dann andere Prädicate für den Begriff Gottes sich finden lassen, als daß er das unentstandene Sein, das absolute Maaß, das ewige Wesen, der Grund aller Existenz, die wirkliche Ursach alles Möglichen, der Begriff und Zweck seiner selbst sei? Und wenn nun diese Bestimmungen schlechthin gesetzt werden, haben sie dann in ihrer Allgemeinheit einen andern Inhalt, als den in der Logik dargestellten? In den Dogmatiken pflegt der erste Theil von der Theologie als rationaler zu handeln. Es werden dariu die Beweise für die Existenz Gottes und die ihm zukommenden Attribute auseinandergesetzt. Diese Auseinandersetzung wird a priori geführt, denn der Begriff Gottes kann nicht aus der sinnlichen Erfahrung aufgenommen werden und die Beweise setzen voraus, daß an der Existenz Gottes gezweifelt worden. Sieht man nun davon ab, daß die Lehre von den Attributen mit der von den Beweisen für die Existenz verbunden werden kann, so wird man doch als eigentlichen Inhalt jene der Metaphysik und Logik angehörigen Kategorien antreffen, nur mit dem Unterschiede, daß sie ausdrücklich als Momente des Begriffs Gottes gesetzt werden.

Für den als natur- und geschichtslos gedachten Gott bleibt nur der Begriff des Logos, des sich in seinem ungeschaffenen Sein selbst denkenden, in seinem Wesen sich selbst begründenden, sich als absoluten Zweck wollenden Gottes übrig. Dieser Gott ist an sich unmittelbar sich selbst genug. Bliebe er jedoch in

solcher Autarkie stehen, so würden die Prädicate der Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit, Gerechtigkeit, Weisheit, Liebe, Heiligkeit für ihn unmöglich sein, denn diese werden erst dadurch vermittelt, daß er sich auf eine von ihm unterschiedene Welt bezieht, die zugleich zur Einheit mit ihm sich erschließen kann. Von diesen Attributen kann mithin erst da die Rede sein, wo der Begriff Gottes als des absoluten Geistes erreicht ist, der im Schaffen der Natur und in der Providenz der Geschichte sich manifestirt. Dieser Begriff Gottes ist nach Hegel das absolute Resultat der gesammten Philosophie, worin sie, als in ihrem Ende, den Begriff findet, der, als Realität, dem Sein nach der erste ist. Für uns als Erkennende ist dieser Begriff, durch alle Stufen des Systems hin, im Werden begriffen, Gott selbst aber, obwohl als Schöpfer u. s. w. thätig, wird nicht. Er ist schlechthin sich selbst gleich und sein Thun ist ein Offenbaren. Um Mißverstand zu vermeiden, hat Hegel noch bemerkt, daß man für den logischen Begriff Gottes die mittleren Kategorien des Seins, des Wesens und des subjectiven Begriffs, d. h. die Quantität, die Erscheinung und die Objectivirung des Begriffs, ausscheiden solle, weil dies die negativen Momente seien. Es würden also Qualität und Maaß, Wesen und Wirklichkeit, Begriff und Idee, als die affirmativen Bestimmungen zurückbleiben und die Beweise für die Existenz Gottes in die negativen Uebergänge derselben fallen. Allein deutlicher würde Hegel's Auffassung der speculativen Theologie wohl hervortreten, wenn, was er den absoluten Geist nennt, von der Vermischung befreiet würde, worin es bei ihm dadurch erscheint, daß er die Sphäre der Versöhnung des endlichen Geistes mit dem absoluten in Religion, Kunst und Wissenschaft nicht blos als die Absolutheit des objectiven Geistes, sondern schlechthin als den absoluten Geist bezeichnet hat. Wir sind überzeugt, daß dieser Gang ihm noch aus seinen phänomenologischen Studien anhaftete. Der Uebergang von dem inadäquaten zum adäquaten Wissen lag ihm hier stets in Betreff der Form des religiösen Wissens am Herzen. Erinnert man sich aber seiner Auslassungen über den Begriff Gottes in der Philosophie der Religion und in den Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes, so kann es kaum

zweifelhaft sein, daß der Organismus des ganzen Systems sich richtiger vielleicht so gestaltete:

1) die logische Idee;

2) die Natur;

3) der Geist;

a. als individuell subjectiver;

b. als geschichtlich objectiver;

α. als ethischer (Staat);

β. als ästhetischer (Kunst);

γ. als religiöser (Kirche);

c. als absoluter an und für sich.

Dieser, als Gegenstand der speculativen Theologie, würde dann, bis zum ersten Anfang zurückgreifend, alle Elemente des Systems als durch ihn gesetzte Momente in sich aufheben und damit als die persönliche Einheit und Totalität von Natur und Geschichte sich manifestiren, die sich selbst als die ursprüngliche Vernunft weiß. Gegenwärtig hat es für den, welcher sich nicht tiefer in Hegel's Gedanken eingelebt hat, den Anschein, als wenn der Begriff des absoluten Geistes in dem der Kunst, Religion und Wissenschaft schlechthin aufginge, die Theologie also in der That, wie L. Feuerbach es meint, in die Anthropologie fiele. Mit jener Gliederung würde die Möglichkeit eines solchen Mißverstandes hinweg genommen werden. Alle Begriffe des Systems würden zugleich zu Vermitteiungen für die Existenz Gottes werden.

Ist denn aber jene Auffassung Hegel's von der Wissenschaft der logischen Idee als einer speculativen Theologie in der That ohne alle Genealogie? Sind nicht Anklänge zu ihr in der Platonischen Dialektik vorhanden? Leitet Sokrates im Philebos, mit dem Protarchos sich unterredend, nicht die Einheit des Unbegrenzten und Begrenzten im Maaße in den Begriff des Nus als ihre Ursache über? Nennt Aristoteles nicht in der Metaphysik die Untersuchung über die ersten Ursachen selber Theologie? Fallen nicht bei den Neuplatonikern metaphysische Dialektik und Theologie zusammen?

Doch was sollen wir nach weiterer Rechtfertigung uns umthun? So tief und wahr Hegel's Gedanke ist, so ist doch

zu erwägen, daß er bei ihm an Ort und Stelle gar nicht mit derjenigen Wendung ausgesprochen ist, die man ihm gegeben hat. Er hat damit in jener Einleitung die gegen die Natur und Geschichte neutrale Absolutheit der logischen Bestimmungen als ein geistreicher Mann in einem Vergleich deutlicher bezeichnen wollen. Er sagt daher: man könne sich so ausdrücken, daß die logische Idee den weltlosen Gott darstelle, allein er sagt kein Wort von der speculativen Theologie. Hätte er eine solche geben wollen, gewiß, sie wäre nicht blos in der gegenwärtigen Logik enthalten gewesen, sondern er würde das logische Element in den Begriff der Persönlichkeit des absoluten Geistes verklärt haben. An den Begriffen des Seins, des Wesens, der Idee als solchen würde er nichts geändert, allein er würde sie durch ihre directe Beziehung auf den Geist anders specificirt haben. Am Schluß seiner Logik (S. W. III., 349) bricht bei ihm die ausdrückliche Anerkennung der Persönlichkeit hindurch, die er als den Grund der Vernunft denkt. Er spricht von der Schwierigkeit, die es hat, sich den Fortschritt von einer Stufe zur andern zu denken, insofern der Widerspruch dabei vorkommt, daß die niedrigere und engere Stufe als Vermittelung der höheren und weiteren erscheint, während doch die Existenz der zweiten als der Grund anerkannt werden muß, um dessentwillen allein die der ersten als Bedingung gesetzt ist. Hier sagt er nun: „Das Reichste ist daher das Concreteste und Subjectivste, und das sich in die einfachste Tiefe Zurücknehmende das Mächtigste und Uebergreifende. Die höchste zugeschärfteste Spitze ist die reine Persönlichkeit, die allein durch die absolute Dialektik, die ihre Natur ist, eben so sehr Alles in sich befaßt und hält, weil sie sich zum Freisten macht, — zur Einfachheit, welche die erste Unmittelbarkeit und Allgemeinheit ist.“ Schelling's ganze rationale Philosophie, die nunmehr in seinem Nachlaß vorliegt, ist nichts als eine mit Hülfe von Platonischen und Aristotelischen Wendungen unternommene Ausführung dieser herrlichen Worte. Daß Hegel am Ende seines gesammten Systems das Bedürfniß einer Reintegration aller seiner Momente in einer speculativen Philosophie gehabt hat, scheint uns auch in den bekannten Worten aus der Aristotelischen Metaphysik zu liegen, mit denen

er die zweite Ausgabe seiner Encyklopädie beschlossen hat. Diese Stelle vertritt hier als ein philosophisches Symbol eine nicht ausgeführte Wissenschaft. Wie diese Ausführung sich ungefähr gestaltet hätte, kann man aus den Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes entnehmen, die ihrer Unvollständigkeit ungeachtet nicht genug zu empfehlen sind, wo es sich um Hegel's Theologie handelt.

## Unterschied der speculativen Logik von der formalen.

Seit der Hegel'schen Logik ist es herkömmlich geworden, die speculative von der formalen zu unterscheiden. Ein Unterschied zwischen beiden ist auch vorhanden. Die formale Logik betrachtet die logischen Bestimmungen als Formen des subjectiven Denkens, mittelst welcher dasselbe einen ihm von Außen gegebenen, insofern empirischen Inhalt, ordnet. Die Formen sind also dem Inhalt selber äußerlich und werden nur von dem denkenden Subjecte zu ihm in ein Verhältniß gesetzt. Sie gehören für sich dem Verstande des Subjectes an, das ihrer sich als eines Instrumentes bedient, sich die Mannigfaltigkeit eines anderweit gebotenen Stoffes zu unterwerfen und in eine gewisse Einheit und einen gewissen Zusammenhang zu bringen. Das Subject bildet Begriffe, fällt Urtheile, macht Schlüsse, aber die in diesen Bestimmungen gesetzten Verhältnisse sollen nicht zugleich Bestimmungen desjenigen Daseins ausmachen, welches gedacht wird. Die logischen Bestimmungen sind hier also einerseits, in Ansehung ihres Ursprungs, nur Producte unserer subjectiven Intelligenz, andererseits, in Ansehung des Inhaltes, der von uns unter sie subsumirt wird, sind sie für sich leer und werden auf die Gegenstände unserer Erfahrung nur von Außen her angewendet.

Die sogenannte speculative Logik behauptet dagegen, daß die logischen Bestimmungen, obwohl wir es sind, welche sie denken, nicht blos durch uns für unsere Intelligenz hervorgebracht werden, sondern daß sie, als Kategorien des Denkens, an sich zugleich selbstständig sind und in einem eigenthümlichen durch sie selber sich erzeugenden Zusammenhang stehen. Sie behauptet folglich eine den logischen Formen immanente Selbstbestimmung, durch

welche sie unter sich ein Ganzes, ein System bilden. Nicht wir allein also sind, welche durch unser Denken der Qualität zur Quantität, der Einheit zum Unterschiede, dem Grunde zur Folge, dem Wesen zur Erscheinung, der Ursache zur Wirkung, dem Zweck zum Mittel, dem Allgemeinen zum Besondern, dem Princip zur Methode ein Verhältniß geben, sondern der Begriff der Qualität selber ist es, welcher durch seine eigene Nothwendigkeit sich zu dem der Quantität, der Begriff der Einheit ist es, der sich selbst zu dem des Unterschiedes u. s. w. fortbestimmt. Diese Selbstständigkeit der Kategorien ist es, die uns zwingt, uns ihnen als einem Letzten, über das wir keine Gewalt haben, zu unterwerfen. Gegen die Nothwendigkeit, die im Denken liegt, vermögen wir nichts. Sie mag uns angenehm oder unangenehm sein, so müssen wir sie als eine durch sich selbst absolute anerkennen, die von unserer Willkür unabhängig ist. Denke ich z. B. den Begriff des Grundes, so muß ich auch den Begriff der Folge denken. Der Begriff des Grundes selbst zwingt mich dazu, denn in ihm liegt schon dieser andere Begriff der Folge. Denke ich den Begriff des Allgemeinen, so muß ich auch den des Besondern denken, denn das Allgemeine ist Allgemeines nur, weil es sich von sich selbst als Besonderes unterscheidet u. s. w.

Die speculative Logik sucht daher den Begriff der Vernunft in der Totalität seiner immanenten Bestimmungen zu entwickeln. Diese, als solche, sind Gedanken, die, als gedachte, von uns gedacht werden, aber sie sind auch Bestimmungen des Seins selber, die wir nicht blos zu demselben äußerlich hinzubringen, die vielmehr dem Sein als dessen ideelle Form inhäriren. Die formale Logik setzt das Sein dem Denken entgegen, allein das Sein ist an sich selbst zugleich logisch. Qualität, Quantität, Modalität; Wesen, Erscheinung, Wirklichkeit; Zweck, Mittel, Realisation; Allgemeinheit, Besonderheit, Einzelheit, sind nicht blos in unserm Bewußtsein als subjective Formen vorhanden, sondern haben im Sein der Natur und des Geistes objective Existenz. Den concreten Qualitäten, gelb, süß, hart, traurig, lächerlich u. s. w., gegenüber ist der Begriff der Qualität ein Abstractum, eine logische Allgemeinheit, aber in der Realität des Qualitativen ist dieselbe als Moment eines Daseins gesetzt. Die

concreten Qualitäten entstehen nicht durch das Abstractum Qualität, aber das Sein kann sich nicht als Dasein von sich selber unterscheiden, ohne nicht sich auch qualitativ zu bestimmen. Die speculative Logik behauptet daher mit Recht, daß die logischen Formen zugleich Formen der Realität sind. Wenn wir einem Subject ein Prädicat beilegen, ohne daß das Subject sich selbst zu ihm bestimmt, so hat das Urtheil keine objective Gültigkeit. Es ist zwar ein Urtheil, allein nur in unserm Kopfe. Ein wahrhaftes Urtheil würde es nur sein, sofern das Prädicat auch in dem Subject, unabhängig von uns, vorhanden wäre.

Diese beiden Puncte, die Immanenz des Zusammenhanges in den Kategorien und die Immanenz der Kategorien im Sein, machen den Unterschied der speculativen Logik von der formalen aus. Allein dieser Unterschied muß nicht so genommen werden, als ob die speculative Logik die Formen der formalen nicht in sich schlösse. Dies ist ein sonderbarer Irrthum, und um so sonderbarer, als die speculative Logik keineswegs leugnet, daß die logische Idee im Verhältniß zur Natur und zum Geist die Bedeutung der absoluten Form habe. Im Gegentheil sind alle Formen der formalen Logik in der speculativen Logik enthalten, jedoch nicht als bloße todte Regeln, als äußerliche Vorschriften, als Artefacte unseres Bewußtseins, als Kunstmittel des Denkens, sondern als Momente der zu ihren Gesetzen sich selbst bestimmenden Vernunft des Denkens. Hegel hat deshalb ganz richtig gesagt, daß man, um die formale Logik zu erhalten, aus der speculativen nur die Vernunft und das Dialektische fortzulassen brauche. Dann bleibt der Verstand und die Zerstückelung in einzelnen Sätzen über. Man verwandelt den lebendigen Organismus des Systems der logischen Idee in einen todten Mechanismus und degradirt die Einheit des Denkens mit dem Sein zu einem Formalismus, in welchem das Sein für das Denken ein fremder und zufälliger Inhalt ist.

## Die psychologische Voraussetzung der Logik.

Die formale Logik wird also von der speculativen keineswegs schlechthin verworfen, sondern von den Widersprüchen be-

freiet, welche dadurch in ihr entstehen, daß sie von den Widersprüchen abstrahirt, die sich in der Entwicklung der Kategorien. erzeugen. Mit der formalen Logik hängt aber gewöhnlich die psychologische Fassung der Logik zusammen, die einer besondern Betrachtung bedarf, weil sie der Quell vieler Mißverständnisse der speculativen ist.

Die Logik ist, auch als speculative, die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens. Das Denken ist eine Thätigkeit des Geistes, die mit andern Thätigkeiten desselben in einem bestimmten Verhältniß steht. Die Logik trifft daher im Begriff des Denkens mit der Psychologie zusammen, welche die Darstellung des subjectiven Geistes zu ihrem Inhalte hat.

Die Psychologie hat nachzuweisen, wie das Denken an sich schon im menschlichen Fühlen, sodann für sich im Bewußtsein des Menschen, endlich sowohl in der theoretischen Intelligenz als höchster Stufe des Erkennens wie in der praktischen als Vermittelung des Triebs zum Willen existirt. Gibt man dies zu, so leuchtet ein, daß diese psychologische Genesis des Denkens die subjective Voraussetzung für den Begriff der Logik ist. Man sieht auch unschwer ein, daß die Psychologie mit einer vollkommen berechtigten Wendung aus dem Begriff des Denkens als einer Form der theoretischen Intelligenz in die besondern Formen des Denkens selbst übergehen kann, wie z. B. erst noch jüngsthin von K. Fortlage 1855 im ersten Theil seines Systems der Psychologie, 203 ff., geschehen ist.

Dies ist denn auch früherhin unzählige Male geschehen. Das Bedürfniß akademischer Lehrer, zumal ihren Zuhörern den Begriff des Denkens klar zu machen, führt sie unendlich oft in den Einleitungen der Logik zur psychologischen Analyse des Denkens. Es wird, als eine Thätigkeit unseres Geistes, für ein Bilden von Vorstellungen, für ein Zusammenfassen von Vorstellungen in der Einheit unseres Bewußtseins, für ein Abstrahiren von Allgemeinheiten aus der Vielheit des Gegebenen erklärt. Als eine Auseinandersetzung mit der Psychologie ist eine solche Analyse in didaktischer Hinsicht unverwerflich. Bleibt nun aber die Darstellung bei der psychologischen Form stehen, so beginnt ein Mißverhältniß zwischen der Psychologie und Logik,

weil consequent diese ganz in jene aufgehen und einen nur integrirenden Theil derselben ausmachen müßte. Die Selbstständigkeit der logischen Formen, durch welche sie für unser Denken zur Nothwendigkeit werden, wird dann darin aufgehoben, daß sie nur Functionen unserer subjectiven Intelligenz sein sollen, die zum Sein in einem nur relativen Bezug stehen. Hier ist es, wo die anthropologische oder psychologische Logik ganz mit der formalen zusammenfällt. In der neuern Zeit ist auch der Name inductive Logik sehr beliebt geworden, um eine solche psychologische Fassung der Logik zu bezeichnen. Eine solche Logik, wie z. B. die vielgepriesene von John Stuart Mill, die von Schiel 1849 in's Deutsche übertragen wurde, handelt vom Experiment, vom Generalisiren, von den Gründen des Unglaubens, vom Irrthum, vom Beobachten, Beschreiben, Classificiren, von den Bildungen einer philosophischen Sprache u. s. w. Es ist die Locke'sche Richtung, aus welcher bei uns im vorigen Jahrhundert die trefflichen Arbeiten eines v. Creuz, eines Irwing, eines Tetens, hervorgingen, aber nach der undankbaren Art der Deutschen, die für die Thaten ihrer eigenen Nation kein Gedächtniß, für das hingegen, was andere Nationen thun, immer ein Uebermaaß von Bewunderung in Bereitschaft haben, längst vergessen worden sind.

Das Verhältniß der speculativen Logik zur inductiven oder anthropologischen oder psychologischen besteht daher darin, ihrerseits die Bestimmungen des Denkens an und für sich nach der ihnen selbst innewohnenden Selbstständigkeit abzuhandeln, hingegen die Entwicklung der subjectiven Intelligenz vom Fühlen bis zum Denken der Psychologie zu überlassen. Die speculative Logik erkennt durchaus die Nothwendigkeit an, diesen Proceß der Bildung der Intelligenz zu begreifen, allein sie schließt ihn von sich aus und macht ihn für sich zur Voraussetzung. Die Psychologie aber, wenn sie ihre eigene Aufgabe richtig erfaßt und wenn sie die der Logik richtig versteht, wird umgekehrt die Darstellung der logischen Formen als solcher von sich ausschließen und die Logik für sich in der nämlichen Weise zur Voraussetzung machen, als dies alle Wissenschaften thun.

Die Logik Hegels hat die psychologische Voraussetzung nie geleugnet. Als Hegel seine Phänomenologie des Geistes 1807 herausgab, erklärte er diesen Titel durch den Zusatz: als die Wissenschaft von der Erfahrung des Bewußtseins, und ertheilte derselben zugleich die Bestimmung, den ersten Theil des Systems auszumachen. Als er 1812 die Wissenschaft der Logik herauszugeben anfing, brachte er im Eingange die Phänomenologie ausdrücklich in Erinnerung. In ihr sei gezeigt worden, wie sich der Gegensatz von Subject und Object im Begriff des Geistes aufhebe, der, als vernünftiges Selbstbewußtsein, in den logischen Bestimmungen die reinen Wesenheiten erkenne, welche die einfache Seele der Nothwendigkeit in allem Sein ausmachten. Späterhin konnte es scheinen, als habe er die psychologische Bedingung für die Logik fallen gelassen. In der Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften 1817 gab er eine kurze allgemeine Einleitung und stellte die Logik als den ersten Theil des Systems hin. Der Begriff des Bewußtseins kam erst im dritten Theil desselben, in der Wissenschaft des Geistes, als ein Moment in der Entwicklung des subjectiven Geistes vor.

Von diesem Augenblick an begann die Mäkelei an Hegels Logik und Phänomenologie. Welche der beiden Wissenschaften solle denn nun der wirkliche erste Theil des Systems sein? Und welcher Sinn könne die von dem absoluten Denken geforderte Voraussetzungslosigkeit haben, wenn die Phänomenologie als die Voraussetzung der Logik gelten solle? Aber auch mit dieser Voraussetzung an sich sehe es übel aus, denn die Logik, welche sich auf die Phänomenologie von 1807 berufe, habe in dieser ein ganz anderes Werk vor sich, als diejenige Phänomenologie sei, welche man in den dürftigen Paragraphen der Encyklopädie finde. Welche der beiden Darstellungen der Phänomenologie sei also die rechte?

Mit einiger Besinnung ließen sich alle diese Fragen beantworten, ohne Hegel einer Inconsequenz seines Grundgedankens zu zeihen. Fragt man nach dem Verhältniß, in welchem das einzelne Selbstbewußtsein zur Aufgabe der Wissenschaft stehen muß, sie als eine systematische Totalität begreifen zu können, so macht die Phänomenologie den ersten Theil des Ganzen aus, weil sie

die Geschichte des Bewußtseins, die Aufklärung desselben über seine eigene Natur enthält. Sie orientirt das erkennende Subject darüber, wie es zur Ueberwindung des Gegensatzes der Objectivität gelangt. Fragt man aber nach dem Anfang, welchen der Begriff der Wissenschaft an und für sich hat, so macht die Logik selber den ersten Theil des Systems aus, denn die logische Idee ist, der Natur und dem Geist gegenüber, die absolute, allein zugleich abstracte, schlechthin ideelle Form derselben, der Begriff der Vernunft an sich. Die Phänomenologie bezieht sich also auf den subjectiven, die Logik auf den objectiven Anfang der Philosophie. Wenn dieser letztere ein voraussetzungsloser sein soll, so heißt dies nicht, daß nicht das Denken wenigstens existiren müsse, sondern es heißt, daß das Denken sich von jeder Bestimmung befreie, die es nicht durch sich selbst zu begründen vermöge. Das Denken solle für die speculative Wissenschaft nichts voraussetzen, bedeutet also nicht die Unfruchtbarkeit eines absoluten Vacuums; es bedeutet nur, daß das Denken sich nichts, als sich selber, voraussetzen soll. Die Phänomenologie aber ist die Wissenschaft, welche in der eignen Dialektik des Bewußtseins die Entwicklung aufzeigt, die es bis zu dem gegensatzlosen Elemente der Vernünftigkeit an und für sich fortbildet. Sie ist also die positive Antwort auf die Frage, was man in der Wissenschaft unter der Anhypothetik zu denken habe. Die Nothwendigkeit eines solchen Standpunctes hat Platon mit dem zuletzt erwähnten Ausdruck ebenso ausdrücklich bezeichnet, als Aristoteles mit seiner Forderung, sich bis zu dem Einfachen als dem Ersten in der Wissenschaft zu erheben. Wie aber verhält es sich mit der doppelten Darstellung der Phänomenologie? In dieser herrscht allerdings ein außerordentlicher Unterschied. In dem ersten, ausführlichen Werk dieses Namens hat Hegel nicht blos die Hauptmomente im Begriff des Bewußtseins überhaupt, sondern er hat auch den gesammten Inhalt abgehandelt, den das Bewußtsein als Gegenstand in sich aufzunehmen vermag. Er hat die Natur und den Geist in allen concreten Gestalten als Object des erkennenden Subjects erscheinen lassen. Durch diese Specification des Bewußtseins ist er zu einer großen Fülle des Inhalts gekommen, in welcher das Bewußtsein selber ein Gegenstand seines Erkennens auch in Ansehung der concreten

Beziehungen wird, in die es tritt. Diese Selbsterkenntniß macht durch ihre geistvolle, mit dramatischer Lebendigkeit ausgeführte Selbstkritik des Bewußtseins den unendlichen Reiz dieser Phänomenologie aus. Man wird in die innerste Zeugestätte des Erkennens versetzt. Man belauscht als streng richtender, unparteiischer Zuschauer die geheimsten Umwandlungen des Bewußtseins. In dieser Hinsicht ist dies Werk Hegels ein beispielloses nnd verdient unbedingt den größten Thaten des menschlichen Geistes zugezählt zu werden. An künstlerischer Vollendung steht es zugleich nicht weniger hoch und der Zukunft der Wissenschaft ist es aufbehalten, die ganze Tragweite dieses wahrhaft incommensurablen Products Deutschen Tiefsinns durch die Wirkungen, die epochenweis von ihm ausgehen werden, zu enthüllen; Wirkungen, die nicht blos im Kreise der zünftigen Wissenschaft, vielmehr auch im ethischen und religiösen Leben der Menschheit sich als die letztmögliche Selbstverständigung über unser räthselvolles Dasein kundgeben werden.

Dieser ganze Reichthum der interessantesten und gewichtschwersten Analysen ist in derjenigen Phänomenologie verschwunden, welche sich in der Lehre vom subjectiven Geiste findet. Sie enthält die Momente des Bewußtseins, des Selbstbewußtseins und der Vernünftigkeit, folglich nur das erste Drittel der ursprünglichen Phänomenologie und ist in diesem Umfang von Gabler in seiner philosophischen Propädeutik als Kritik des Bewußtseins, die den ersten Theil eines Systems der theoretischen Philosophie ausmachen sollte, 1827 bearbeitet. Auch ist darin die Reflexion verschwunden, mit welcher das Bewußtsein während der Aenderung seiner Gestalten sich auf sich selbst bezieht und den Unterschied dessen, was es an sich ist, von dem Begriff, den es sich von seinem Ansichsein oder Wesen für sich macht, auseinanderhält. Hegel hat dies Differential, in welchem die dramatische Lebendigkeit, die wir vorhin rühmten, beruhet, aus der einfachen Exposition fortgelassen, so wie auch der übrige Inhalt in der Encyklopädie nach seiner einfachen Systematik ohne die Verwicklung des Bewußtseins in seinem Proceß vorkommt. Allein eben diese Nothwendigkeit, im positiven System die Natur und den Geist an und für sich darzustellen, ist der sachliche Grund, der

ihn zur Ausscheidung dieses Inhaltes aus der Phänomenologie bewegen mußte. Die Bedeutung derselben für die propädeutische Stellung zum System ist jedoch dadurch nicht im Geringsten geändert worden. Daß der objective Anfang des Systems in der Logik für den, welcher sich diesen abstracten Regionen anvertrauen will, schwierig sei, verkannte Hegel so wenig, daß er aus solcher Rücksicht 1827 der zweiten Ausgabe seiner Encyklopädie eine ausführliche Abhandlung voranschickte, der er den Titel gab: über die Stellung des Gedankens zur Objectivität. Er verzeichnete darin, indem er die ältere Metaphysik, den Empirismus, den Kriticismus und das unmittelbare Wissen schilderte, eigentlich die Hauptwendepuncte der Geschichte der Philosophie bis auf sein System. Daß in der Bearbeitung, welche die Logik innerhalb ihrer encyklopädischen Abkürzung durch L. v. Henning in den sämmtlichen Werken erfahren, Alles geschehen sei, was für die Zugänglichkeit gefordert werden könne, ohne der Trivialisirung Zugeständnisse zu machen, wurde schon erwähnt. Die Ansicht, in der Darstellung der Wissenschaft überhaupt das Verfahren der ursprünglichen Phänomenologie beizubehalten, also die Entwicklung der Begriffe auch in die Metamorphosen des in ihnen sich selbst erkennenden Bewußtseins zu reflectiren, wurde besonders von Chalybäus verfochten.

## Anschauen, Vorstellen, Denken.

Ein Hauptpunct für die psychologische Voraussetzung der Logik ist aber, außer dem Begriff des Bewußtsein, der Begriff der verschiedenen Formen, in denen der Geist als theoretische Intelligenz sich entwickelt. Bei dem Bewußtsein kommt es auf den Unterschied von Subject und Object an. Ich unterscheide mich von mir als Ich. Das Ich wird sich im Ich selbst Gegenstand. Als Inhalt ist es zugleich sich selbst die Form. Hiedurch allein wird es ihm möglich, Anderes, als sich, für sich als Gegenstand zu setzen. Da es aber an sich denkend ist, so vermag es in dem Objectiven, in welchem die Kategorien als seiende existiren, sich selbst wiederzuerkennen. Ich ist schon ein reiner Begriff, dem gar keine sinnliche Prädicate inhäriren, und der auch, als Ich, nicht sinnlich wahrgenommen werden kann. Das Ich ist daher mit

den allgemeinen Gedankenbestimmungen an sich homogen und schließt sich durch sie mit der ihm gegenständlichen Welt zur Einheit zusammen. Die Selbstgewißheit des Subjects, daß Alles, von dem es als seinem Object sich unterscheidet, der Nothwendigkeit der nämlichen logischen Gesetze, wie es selber, unterworfen ist, macht seine Vernünftigkeit aus. Diese Nothwendigkeit gilt ihm sowohl theoretisch als praktisch. Nicht allein in der Natur, die sich ihm darbietet, setzt es die Existenz der Vernunft voraus, sondern auch in der sittlichen Welt, die der Mensch hervorbringt, macht das Subject, so lange es vernünftig ist, das Walten der logischen Gesetzmäßigkeit zum Postulat. Begegnet ihm in der Erfahrung etwas, das als Ausnahme von dem *κοῖνος λόγος* sich zu gebehrden scheint, so nimmt es solche Umfaßlichkeit nur als eine relative. Es erwartet, über kurz oder lang dennoch den Zusammenhang zu entdecken, der die zunächst bizarren Erscheinung doch als eine begreifliche aufklärt. Die Memnonsäule war Jahrhunderte hindurch ein Gegenstand staunender Verehrung. Fürsten und Fürstinnen machten die Reise zu ihr, vernahmen, wenn der Strahl der Morgensonne das Granitbild des Gottes anschien, den seltsamen Ton und gruben zum Andenken ihrer Wallfahrt und zum Zeugniß ihrer Bewunderung ihre Namen in den Felsen, wo wir sie noch heute lesen. Aber wir haben die Statue mit profaner Wißbegierde durchforscht, wir haben die sehr prosaische Ursache des Tons erkannt, der einst als die Stimme eines Gottes mit schweigender Andacht gehört wurde und sind sehr zufrieden, keine Ausnahmen von den allgemeinen Gesetzen der Natur für die Aegyptische Priesterwelt zugeben zu müssen.

Für den Standpunct des Bewußtseins kommt es also darauf an, den Dualismus von Subject und Object aufzuheben. Der Begriff ihrer Einheit ist schon die Bedingung für das theoretische und praktische Verhalten des Geistes. Der Geist ist nicht nur an sich vernünftig, sondern er ist auch frei. Die Freiheit hat allerdings an der Vernunft ihr Maaß, allein sie ist die Möglichkeit, sich in Verhältniß zu ihm affirmativ oder negativ, und zwar mit Bewußtsein, zu setzen. Wir erinnern daher einen leichtsinnigen Menschen, der es in seinem Betragen nicht an Widersprüchen gegen die Nothwendigkeit der Freiheit fehlen läßt, daran,

ob er denn nicht vernünftig sein wolle? Wir motiviren den Tadel z. B. eines Kriegs, den ein Volk unternimmt, durch den Nachweis seiner Unvernunft u. s. w. Der Geist bringt theoretisch eine Stufenfolge von Formen hervor, in denen er seinem Erkennen einen Ausdruck gibt, der ihm selber angehört. Diese Formen haben ein Verhältniß zu den Stufen, welche das Bewußtsein durchläuft, sind aber deswegen mit ihnen nicht unmittelbar identisch. Das Uebersehen oder Nichtanerkennen dieses Unterschiedes hat in den letzten Decennien zu vielem Streit, zu vieler Verwirrung geführt und die Meisten haben den Unterschied zwischen Bewußtsein und zwischen theoretischer Intelligenz ganz fallen gelassen. Sie sind wieder zu der psychologischen Trias von Fühlen, Erkennen und Begehren als den fundamentalen Vermögen der Seele zurückgekehrt und haben, daß ein Kant und Fichte, ein Schelling und Hegel, ein Herbart und Baader existirt hat, vergessen. Der Unterschied des phänomenologischen Elementes von dem pneumatologischen ist aber vorhanden. Phänomenologisch handelt es sich um den Gegensatz von Subject und Object, pneumatologisch um die Form, welche der Geist seinem Erkennen als seinem eigenen Inhalt gibt. Dieser Hintergrund erklärt erst den Proceß des Bewußtseins. Hegel hat sich große Mühe gegeben, den Unterschied beider Sphären in ihrem Zusammenhang auseinanderzusetzen Die Erläuterungen, welche Dr. Boumann 1845 zum dritten Theil der Encyklopädie aus Hegels Papieren hat drucken lassen, sind in dieser Hinsicht von eben so unschätzbarem Werth, als diejenigen, welche sich in der Apologie seiner Philosophie in seinen vermischten Schriften finden. Allein sie sind nicht beachtet, weil man, wie es scheint, annimmt, daß Hegel in der Psychologie überhaupt von keiner sonderlichen Bedeutung sei.

Indem wir auf Hegels eigene Ausführungen und auf diejenigen verweisen, die wir hierüber theils in unserer Psychologie (zweite Auflage 1843), theils in unserer Schrift über die Modificationen der Logik 1846 gegeben haben, wollen wir nun einen Augenblick bei einem Punct verweilen, der in den meisten Logiken eine große Rolle spielt. Dies ist der Begriff des Merkmals. Es wird behauptet, daß wir die Gegenstände nach den

Merkmalen unterscheiden, die sich unserm Bewußtsein an ihnen darbietet. Das Aufmerken auf die Eigenschaften der Dinge sei daher die Bedingung für das richtige Erkennen derselben. Die Vereinigung der zu einem Dinge gehörenden Merkmale sei der Begriff derselben, der auch Vorstellung genannt wird. Unterwerfen wir diese Behauptungen einer kurzen Analyse, so tritt zunächst der Begriff des Bewußtseins darin hervor. Dies wird als eine Thatsache angenommen. Wir haben Bewußtsein. Dies gilt als etwas sich von selbst Verstehendes. Eben so wird angenommen, daß Dinge existiren, die sich dem Bewußtsein darstellen, welches seinerseits sie durch den Eindruck wahrnehmen soll, den sie auf das Gefühl machen. Diese Behauptungen sind keine Ableitungen. Hegel hat statt dieses groben Dogmatismus die Selbstentwickelung des Bewußtseins gegeben, wie es als sinnliche Gewißheit, als Wahrnehmen und Verstand das Object zuerst in seiner empirischen Vereinzelung ergreift, es sodann nach den wesentlichen, sich gleich bleibenden Bestimmungen zu unterscheiden sucht, endlich die Einzelheit des Objects in die Allgemeinheit aufhebt, welche sein Gesetz ausmacht und gegen welches seine Existenz nur als ein einzelner Fall erscheint. Nun hat er aber einen weitern Schritt gethan. Er hat den Begriff des Aufmerkens von dem des Wahrnehmens unterschieden. Den erstern behandelt er erst nach dem letztern und scheint damit eine unnütze Wiederholung zu machen. Allein bei näherem Betracht erkennt man den Unterschied. Als Wahrnehmen geht das Subject darauf aus, den Gegenstand so zu erfassen, wie er sich ihm durch die Vermittelung der sinnlichen Gewißheit als Erscheinung darstellt. Es will ihn seiner Wahrheit nach nehmen. Als Aufmerken geht der Geist auf sich selbst als Inhalt ein, den er von anderm Inhalt zu unterscheiden bemüht ist. In dem Inhalt ist auch das Objective gesetzt, in der Richtung auf ihn das Subjective. Allein wo und wie finde ich den Inhalt? Ich finde ihn in mir selbst als mich selbst. Wäre ich nun nicht ein Ich, so könnte ich mich nicht von mir unterscheiden. Der Begriff des Bewußtseins ist folglich für die Genesis der Aufmerksamkeit schon Bedingung. Das, was phänomenologisch meinem Selbst als Gegenstand erscheint, existirt an sich in mir als einer meiner Zustände.

Mein Auge, mein Ohr, mein Gemüth u. s. s. ist so oder so bestimmt. Diese Bestimmtheit ist es, die ich gelbe Farbe, oder Flötenton, oder Recht u. s. s. nenne. Um sie in ihrem Unterschied von andern Zuständen, die gleichzeitig in mir existiren oder die vorangehen oder nachfolgen, zu fassen, muß ich mich auf sie in einer continuirlichen Abstraction von den andern Bestimmtheiten hinrichten. Das Wahrnehmen wird also ein Moment dieses Actes. Wenn aber das Wahrnehmen den Gegenstand als einen an sich für mich seienden setzt, so enthüllt sich im Aufmerken, daß ich selber in einer meiner Affectionen der Inhalt bin, der mir außer mir zu sein scheint. Das Aufmerken (animadvertere) schließt das Wahrnehmen (percipere) in sich, um den Inhalt als Anschauung d. h. als einen innern Gegenstand, als ein intelligibles Object, zu setzen. Es befreiet den Inhalt von der Aeußerlichkeit des Raumes und der Zeit, indem es ihn in die eigene Innerlichkeit des Subjectes versetzt. Für den phänomenologischen Proceß handelt es sich um das Verhältniß zwischen dem einfachen Ich und dem an sich nach vielen Seiten hin bestimmbaren Gegenstande. Für den pneumatologischen Proceß handelt es sich um die Form, welche der Gegenstand als Inhalt des Erkennens im Geiste selber empfängt und welche als Anschauen (intueri) ein Befreien der Intelligenz von dem Bestimmtwerden durch den Zustand des Gefühls und die Affection des Objects ist. Phänomenologisch hänge ich von dem Gegenstande ab, der sich mir darstellt; pneumatologisch bestimme ich mich selbst, damit ein Inhalt für mich zu einem ideellen Gegenstand werde. Ohne sinnliche Gewißheit, ohne Wahrnehmung, ohne Beobachtung, wird das Aufmerken keine Anschauung erzeugen können; das Aufmerken aber ist nicht blos ein Setzen des Objectiven als der Gegenseite zum Subject, sondern es ist zugleich ein Aufheben des Objectiven und Verwandeln desselben in die Selbstbestimmung des Geistes, in ein Accidens seiner Freiheit. Vergegenwärtigen wir uns z. B. einen Telegraphisten an seinem Büreau. Er ist an sich vollkommen frei. Da ertönt die Klingel und ruft ihn zur Aufmerksamkeit. Zu dieser muß er sich selbst bestimmen. Ohne seinen Willen ist sie unmöglich. Er will aber und steht nun erwartend vor der Scheibe, nach-

dem er, daß er zum Wahrnehmen bereit sei, durch sein Gegenklingeln angezeigt hat. Nun beginnt der Pfeil auf der Tafel sein zitterndes Spiel. Für das Auge nicht blos, auch für das Bewußtsein des Telegraphisten darf in diesem Augenblick nichts Anders existiren. Unverwandt folgt er den Bewegungen des Zeigers und markirt sie sofort auf dem Papier, um sie aus der Vereinzelung des abstracten Buchstabens als ein Ganzes in Worte übertragen zu können. Das Markiren der Zeichen, so schnell es geschieht, ist nur kraft der Aufmerksamkeit möglich, denn, wenn der Telegraphist nicht sich selbst von Innen aus dazu bestimmte, die Zeichen aufzuschreiben, so würden sie nicht auf dem Papier erscheinen; er würde sie aber nicht aufschreiben können, wenn er nicht zuvor sie aus der sinnlichen Aeußerlichkeit ihres unmittelbaren Daseins in die freie Innerlichkeit seines Geistes aufgenommen hätte; ein Act, der noch schneller, als das blitzähnliche Umhergleiten des Zeigers, sich vollziehen muß. Nur durch die Aufmerksamkeit ist es daher auch möglich, daß schon während des mechanischen Schreibens die Bedeutung der Zeichen sich in Worte übersetzen kann. So sehr wir daher heut zu Tage an solche Verrichtungen gewöhnt sind, so sehen wir doch, daß sie eine Fülle von sehr verschiedenen geistigen Actionen in sich schließen.

Für den Begriff des Bewußtseins gilt es, das Ich mit dem Nichtich auszugleichen. Nicht-Ich ist dem Ich zunächst alles Andere überhaupt; das Ich wird sich aber auch selbst zum Andern, indem es sich von sich selber unterscheidet; dieser Unterschied ist ein ideeller, sofern das setzende und das gesetzte Ich dasselbe Ich sind; er wird aber zum reellen, sofern einem Ich ein von ihm ursprünglich unterschiedenes Ich in der Gestalt eines andern Menschen entgegentritt; eine Entgegensetzung, die zwischen ihnen zu einem Kampf um ihre Anerkennung führt. Das Resultat dieses Kampfs ist die Gewißheit der Kämpfenden, einander wesentlich, nämlich als Ich, gleich zu sein. Das Ich aber ist dem Ich nicht nur in dieser formellen Einheit gleich, sondern auch darin, sich als denkend zu wissen, vernünftig zu sein. Wenn ich in dem Andern dieselbe Vernunft, als in mir, erkenne, so stehe ich mit ihm nicht allein auf dem Boden einer abstracten

Gleichheit, welche nur diese Gleichheit zum Inhalt hat, sondern ich weiß mich mit ihm der gleichen logischen Nothwendigkeit theoretisch und praktisch unterworfen. Das Selbstbewußtsein, welches sich als vernünftiges begriffen hat, kann einem andern die Freiheit nur verweigern, sofern es dasselbe für der Vernunft ermangelnd erklärt, wie z. B. der Papst die Amerikanischen Indianer für eine gente irrazionale erklärte d. h. ihnen das, was sie zu Menschen macht, die Vernunft, absprach.

Die Entwickelung der theoretischen Intelligenz hat dagegen ihren Mittelpunct in der Erzeugung der Sprache als der dem Geist selbst angehörigen Form, die er nicht als gegeben vorfindet, sondern als Darstellung seines Erkennens selbst erschafft. Im Verstande des Bewußtseins, in der Anerkennung des Selbstbewußtseins, in der Einheit der Vernunft, wird die Sprache unstreitig auch zu einem Mittel, durch welches die Gewißheit der Gesetze der Erfahrung, der Gemeinschaft der Anerkennung, der Einheit des Subjectiven mit dem Objectiven, sich ausdrückt, allein die Genesis der Sprache selber liegt nicht auf diesem Wege. Sie fällt in den Geist, der die Anschauung in sich zur Vorstellung verarbeitet und die Vorstellung durch die Vermittelung der Sprache zum Gedanken erhebt.

Im gemeinen Leben mischen wir die Worte Bewußtsein, Anschauung, Vorstellung und Gedanke unkritisch durch einander. Es würde pedantisch sein, für den gewöhnlichen Verkehr eine genauere Sonderung derselben zu fordern. Dennoch können wir bemerken, daß man selbst in der Alltäglichkeit, die sich gehen läßt, die Bequemlichkeit nicht so weit treibt, gewisse Grenzenlinien zwischen diesen Wörtern ganz zu vermischen. Wir werden z. B. wohl sagen, daß wir von einer Pyramide eine Anschauung haben, wenn wir damit schon die Vorstellung ausdrücken wollen, die wir uns von einem so gestalteten Körper machen. Wenn wir aber vor einer von Steinen erbauten Pyramide stehen, werden wir nicht sagen, daß sie uns als eine Vorstellung oder gar als ein Gedanke sich darstelle, sondern wir werden sagen, daß sie sich uns zur Anschauung darbiete. Von dem Gedanken oder Begriff der Pyramide werden wir aber nur reden, wenn wir die Nothwendigkeit und Allgemeinheit derjenigen Verhältnisse er-

kennen, durch welche ein pyramidaler Körper sich von andern unterscheidet z. B. daß die Seitenflächen eines solchen Dreiecke sind, daß sich dieselben alle in Einem Punct über der Basis vereinigen, daß zwischen der Basis und der Höhe eine bestimmte Proportion stattfindet u. s. w.

Anschauen, Vorstellen, Denken sind Formen der Intelligenz, die in einander übergehen, indem sie sich aus einander erzeugen. An und für sich ist es das Denken, welches sich als Anschauen und als Vorstellen hervorbringt, bevor es sich in einer seinem Inhalt adäquaten Form erreicht. Weil wir nun die Benennungen a potiori machen, so sagen wir auch, daß der Mensch durch das Denken vom Thier sich unterscheide, denn das Denken ist nicht nur die höchste Form des Erkennens, sondern das Denken vermittelt auch den Willen. Wirklicher Wille existirt erst, wo die Berechtigung der praktischen Selbstbestimmung gewußt wird. Das Thier wird von seinem Triebe bestimmt, kann sich aber nicht denkend zu der Nothwendigkeit desselben verhalten und ihn daher nicht wollen.

Als Anschauen geht das Denken von dem unmittelbar gegebenen Inhalt aus. Die Unmittelbarkeit bezieht sich hier nur auf das Denken, denn der Inhalt, den es findet, wird irgend welche Vermittelung in uns durchlaufen sein, sei es mechanisch oder chemisch, organisch oder intellectuell. Diese Unmittelbarkeit bezeichnen wir auch als das sinnliche Moment im Anschauen. In der Anschauung selbst streifen wir jedoch die empirische Abhängigkeit vom Gegebenen ab, indem wir dasselbe kraft der Aufmerksamkeit zu einem ideellen Object umwandeln.

Als ein solches wird es zu einem **Bilde** des Inhalts, das in unserm Geist als eine freie, bewegliche Einheit existirt, die wir, wenn wir es wollen, uns in uns vergegenwärtigen können. Wenn wir es wollen, d. h. sofern wir im wahren Bewußtsein uns es denkend vorhalten, denn im Schlaf beherrschen wir die Bilder nicht und sie drängen sich dannn tumultuarisch als Traumgesichte durcheinander. Das Bild der Anschauung nennen wir Vorstellung (repraesentatio). Die Vorstellung hat, der ursprünglichen Anschauung gegenüber, schon eine formale Allgemeinheit, unter welche sofort eine mit ihr zusammenhängende Anschauung

subsumirt werden kann. Habe ich z. B. die Anschauung einer Pyramide gehabt, so kann dieselbe in mir zur Vorstellung der Pyramide werden und unter diese Vorstellung kann ich dann jede Pyramide, die sich mir empirisch zur Anschauung darbietet, als eine Pyramide subsumiren. Die Anzahl der Seiten, die Größe der Basis und Höhe u. s. w., machen die Unterschiede der einzelnen Pyramiden aus, aber in dem, wodurch sie Pyramiden sind, müssen sie miteinander übereinstimmen und dies Allgemeine muß in dem Bilde enthalten sein.

Das von den Zufälligkeiten, welche die Genesis der Anschauung umspielen, gereinigte Bild ist eine für sich selbstständige Totalität, die aber, nach den verschiedenen Seiten ihres Inhalts, der Verbindung mit andern Bildern fähig ist. So entsteht die Phantasie. Sie ist das freie Verknüpfen der Vorstellungen, die wir aus den Anschauungen gewonnen haben. Das Reproduciren von Vorstellungen nennen wir nun schon auch Denken, noch mehr aber das willkürliche Aendern und Verbinden von Vorstellungen. Wir fragen z. B., ob sich Jemand wohl denken könne, daß ein Haus zwölf Fenster haben werde? Dies sogenannte Denken ist offenbar nur ein Vorstellen. In der formalen Logik wird kein Anstand genommen, jede Vorstellung, auch die fictive, als einen Begriff zu behandeln, der Subject oder Prädicat werden könne. Die Chimäre war die Vorstellung eines Fabelthiers, in dessen Leib sich Löwe und Ziege verschmolzen. Formaler Weise kann die Chimäre Subject eines Urtheils sein z. B., wenn ich sage: die Chimäre war ein Fabelthier. Eben sowohl kann das Prädicat: chimärisch gesetzt werden, sofern es mit unmöglich gleich bedeutend gebraucht wird, z. B. das Goldmachen ist ein chimärisches Problem.

Durch die Einheit und Selbstständigkeit der Vorstellung ist es vollkommen möglich, daß sie als ein logisches Element behandelt werde, allein daraus folgt nicht, daß sie mit dem Begriff des Gedankens oder noch weiterhin des zum Begriff entwickelten Gedankens im engern Sinn identisch sei. Der Gedanke unterscheidet sich von der Vorstellung dadurch, daß er nicht blos, wie sie, Allgemeinheit, sondern zugleich Nothwendigkeit besitzt. Durch die Einheit dieser beiden Bestimmungen entsteht der ab-

stracte Charakter desselben, der die Bildlichkeit des Vorstellens ganz von sich abstreift und demjenigen, der sich noch nicht in solchen unsinnlichen Abstractionen geübt hat, Schwierigkeiten zu machen pflegt. Wenn ich z. B. die Vorstellung des Dreiecks habe, so werde ich mir das unbestimmte Bild einer Figur machen, die von drei Seiten umschlossen ist und drei Winkel hat. Wenn ich aber den Gedanken des Dreiecks habe, so werde ich nicht nur diese Bestimmungen überhaupt denken, sondern auch, daß die Abschließung eines Raums durch gerade Linien mindestens drei erfordert und daß die Winkel im Dreieck zusammen zweien rechten gleich sind. Hiermit tritt die Nothwendigkeit ein. Das Dreieck mag nun in dem Verhältniß seiner Seiten, in der Qualität seiner Winkel verschieden sein, so wird innerhalb solcher Mannigfaltigkeit seiner Form doch die Nothwendigkeit sich gleich bleiben, die sich nicht mehr anschauen und nicht mehr vorstellen läßt, die vielmehr nur noch gedacht werden kann, denn die Summe der drei Winkel, die Gleichheit dieser Summe in allen irgend wie gestalteten Dreiecken und die Gleichheit dieser Summe mit der Summe zweier rechten Winkel kann ich nicht mehr vorstellen, sondern nur noch denken. Summe, Allheit, Gleichheit, sind Allgemeinheiten, die ein nothwendiges Verhältniß ausdrücken. Sollte nun aber der Gedanke des Dreiecks als Begriff gesetzt werden, so wäre dazu erforderlich, daß das Dreieck einerseits im Verhältniß zum Winkel überhaupt als seiner Bedingung, anderseits im Verhältniß zu den übrigen geradlinigten Figuren bestimmt würde, von denen es die erste Art ausmacht, indem es die tetragonalen und polygonalen neben sich hat. Nur in solchem Zusammenhang würde es logisch begriffen werden können.

Es existirt also ein zweifelloser Unterschied zwischen dem Vorstellen und dem Denken; es muß jedoch nicht übersehen werden, daß zwischen Denken und Denken durch die Beschaffenheit seines Inhaltes ebenfalls ein Unterschied vorhanden ist. Denken an und für sich ist die Thätigkeit des wissenschaftlichen Erkennens, das nur im Begreifen sich befriedigen kann, allein nicht weniger denken wir, wo wir einen an sich relativen Inhalt nach seiner Nothwendigkeit erwägen. Die Menschen haben sehr wohl ein Bewußtsein darüber, daß sie in einem solchen Denken nicht die

absolute Wahrheit zum Inhalt machen, allein ebensowohl darüber, daß sie nicht blos in einem zufälligen Gemisch von Vorstellungen sich umtreiben. Man sagte z. B. nicht, England habe die Vorstellung einer Nordpolexpedition, sondern es habe den Gedanken einer solchen gefaßt, denn es waren allgemeine tellurische Verhältnisse, die durchdacht werden mußten, um das Problem einer westlichen Durchfahrt nach der Beringsstraße aufzustellen. Eine Anschauung von den besondern Verhältnissen der Erde in diesen arktischen Zonen hatte man noch nicht, also konnte man auch keine Vorstellung davon haben, wohl aber konnte man von den allgemeinen, schon bekannten Thatsachen aus Schlüsse machen. Diese Induction war ein reines Denken, demzufolge Schiffe eigenthümlich ausgerüstet, verproviantirt, in einer bestimmten Richtung gelenkt wurden u. s. w. So sagen wir, es habe Jemand den Gedanken zu einer Waschmaschine, zu einer Bodenverbesserung u. s. w. gefaßt, weil in allen solchen Fällen ein Zusammenhang der Nothwendigkeit gesetzt werden muß, der nicht blos auf dem lockern Gewebe einer fahrigen Association von Vorstellungen, vielmehr auf der Strenge in einandergreifender Schlüsse beruhet.

Auf Veranlassung der Hegel'schen Philosophie ist nun sehr viel von dem Erheben der Vorstellung in den Begriff die Rede gewesen, aber auch, wie sich nicht leugnen läßt, mit dieser Formel viel Unfug getrieben. Das Erheben der Vorstellung in den Begriff soll heißen, daß ein Inhalt, der dem Bewußtsein als Vorstellung gegenwärtig ist, von demselben formell verändert und in die Gestalt des Begriffs umgebildet wird. Es wird also die Identität des Inhalts im Unterschiede der Form desselben als Vorstellung und als Begriff vorausgesetzt. Dies ist möglich, wo der Inhalt der Vorstellung an sich ein allgemeiner und nothwendiger ist. Ich kann mir z. B. vorstellen, daß die Erdkugel sich um die Sonnenkugel herumbewegt. Diesen nämlichen Inhalt kann ich zum Begriff erheben, wenn ich das Verhältniß eines peripherischen Himmelskörpers zu seinem Centrum nach den Gesetzen der Attraction und der dadurch bedingten Bahnform und Geschwindigkeit denke. Man hat eine solche Fortbildung des Inhalts auch eine Auflösung der Vorstellung in den Begriff

und eine Rechtfertigung derselben durch ihn genannt. Die religiösen Vorstellungen sind es dann vorzüglich gewesen, die man in Begriffe aufzulösen und damit zu rechtfertigen gesucht hat. Z. B. viele Religionen stellen sich Geister vor, die einen nur guten, und andere, die einen nur bösen Willen haben sollen. Diese Vorstellung von Engeln und Teufeln löste man nun in den Begriff auf, indem man nachwies, daß der Wille des endlichen Geistes sich entweder zum Guten oder zum Bösen bestimmen könne, daß die Phantasie diesen Unterschied ergriffen und in der Fiction von Engeln und Teufeln personificirt habe. Da man also behauptete, daß Engel und Teufel ein Product der dichtenden Phantasie wären, löste man die Vorstellung derselben auf, denn man negirte ihr empirisches Dasein, man entband den religiösen Menschen von der Verpflichtung, an die Existenz von Wesen zu glauben, die nichts als das Abstractum eines nur guten oder eines nur bösen Willens seien. Allein zugleich rechtfertigte man die Vorstellung der religiösen Phantasie, weil man im Begriff der Freiheit die Möglichkeit zur Entgegensetzung derselben gegen sich selber zugestehen mußte. Der Geist als frei ist des Entschlusses sowohl zum Guten als zum Bösen fähig. Diese doppelte Möglichkeit habe nun die Phantasie in der Personification ausschließlich guter und ausschließlich böser Geister vorgestellt, die Natur der Freiheit selber habe ihr mithin das Recht zu solchen Vereinseitigungen gegeben, so daß, wenn auch die Wirklichkeit solcher Geister empirisch unwahr sei, doch die Wahrheit des in ihnen vorgestellten Unterschiedes als eine wirkliche anerkannt werden müsse, die jeder Mensch in sich zu erfahren vermöge. Man nennt eine solche Ableitung auch eine Erklärung. Wenn man sich erst erklären kann, wie man zum Glauben an Engel, Teufel, Gespenster, Kobolde, Hexen, Zauberer u. dgl. kommt, so hört man auf, an sie zu glauben.

Wenn aber der Inhalt einer Vorstellung das schlechthin Zufällige und Willkürliche, wenn er wohl gar das Verstandlose und Unvernünftige ist, so ist es umsonst, eine Erhebung der Vorstellung in den Begriff zu versuchen. Einer Auflösung in den Begriff widerstrebt dann die entweder absolut gleichgültige oder sich widersprechende Beschaffenheit des Inhalts. Die Launen

einer eigensinnigen Schönen oder die Wahnvorstellungen eines Verrückten lassen sich so wenig in den Begriff erheben, als der Unverstand klopfender Geister oder die Ruchlosigkeiten eines Verbrechers sich in den Begriff auflösen und durch ihn rechtfertigen lassen. Ich kann vielleicht sehr wohl begreifen, wie Jemand dazu gekommen ist, verrückt zu werden, aber an den Absurditäten seiner Einbildungen ist nichts weiter zu begreifen. Ebenso kann ich vielleicht nur zu gut begreifen, wie Jemand in einer gewissen Sphäre der Gesellschaft unter der Conspiration gewisser Umstände zum Verbrecher geworden ist, aber an der einzelnen Schandthat desselben ist nichts zu begreifen oder zu rechtfertigen. Sie kann als Verrath, als Lüge, Verläumdung, Mord u. s. w. erkannt, aber das Böse in allen solchen Handlungen nur als das Begriffslose, Vernunftverlassene und Unverständliche verurtheilt werden. Das Böse hat eine zwar empirische, allein keine rationale Wirklichkeit.

Psychologisch macht also das Vorstellen die Mitte aus zwischen dem Anschauen einerseits, dem Denken anderseits. Aus der Anschauung tritt es durch deren Verinnerung als Bild hervor, in das Denken geht es über, indem es die formale Allgemeinheit und die zufällige und willkürliche Gesellung der Vorstellungen in die logische Allgemeinheit des Begriffs und in die Nothwendigkeit der syllogistischen Verbindung aufhebt. Dieser Uebergang wird aber im Proceß der theoretischen Intelligenz reeller Weise durch die Sprache vermittelt, welche daher ein inneres Verhältniß zum Denken hat, das einer besondern Betrachtung werth ist.

## Die Logik und die Sprache.

Die Untersuchung über den Ursprung der Sprache ist eine offenbar psychologische. Seit Locke sie in seine Versuche über den menschlichen Verstand aufgenommen hatte, ging sie auch in viele Logiken über. Condillac und Crousaz gewöhnten die Franzosen daran. Lambert nahm sie 1764 in den zweiten Theil seines Neuen Organons unter dem Titel einer Semiotik als eine Lehre von der Beziehung der Gedanken auf. Bei den

Franzosen und Engländern hat sich diese Integration der Sprache in den Handbüchern der Logik erhalten; bei den Deutschen ist eine Anarchie hierin eingetreten, bis man neuerdings durch Gruppe, Steinthal, Beckers, Helffrich u. A. wieder sehr nachdrücklich die logische Seite der Sprache betont hat. Wenn man aber bereits so weit geht, die Grammatik zur Mutter der Logik zu machen, so ist dies ein Verkennen sowohl der Grammatik als der Logik.

Wir können und wollen hier nicht die psychologische Analyse der Sprache vornehmen. Wir wollen nur diejenigen Momente des Begriffs der Sprache herausheben, die eine nähere Beziehung zum Begriff der Logik haben. Wir setzen deshalb hier aus der Psychologie voraus, daß der Ursprung der Sprache in den Augenblick fällt, in welchem die Anschauung durch die Verinnerung in uns als ein ideeller Gegenstand gesetzt wird. Daß dieser Act der Intelligenz mit dem Bestreben verknüpft ist, dem Bilde der Anschauung einen phonetischen Ausdruck zu geben, ist unstreitig durch die Eigenthümlichkeit unserer physischen Organisation bedingt. Ohne den Stimmapparat und ohne das Vernehmen der Töne durch das Ohr würden wir nicht sprechen können. Taubgeborene Kinder lernen das Sprechen nicht aus dem gewöhnlichen Verkehr; sie bleiben stumm und können, da sie freilich den Stimmapparat besitzen, nur künstlich sprechen lernen, ohne sich zu hören. Als aus dem Anschauen hervorgehend hat die Vorstellung von ihr noch eine sinnliche Färbung; als in das Denken übergehend verwischt sich dieselbe mehr und mehr. Je älter eine Sprache wird, je mehr das Denken in ihr sich ausbildet, um so mehr wird die ursprüngliche Bedeutung der Wörter vergessen. Sie wird in die abgeleiteten Bedeutungen verschwemmt, ja, es wird den Wörtern sogar eine Bedeutung gegeben, die nicht einmal mehr als eine weitere Uebertragung der Urbedeutung auf analogische Verhältnisse angesehen werden kann. Man decretirt eben, daß ein Wort auch diesen oder jenen Sinn haben solle, wie in der Terminologie der Künste und Wissenschaften so häufig geschieht.

Von dieser gleichsam symbolischen Entsinnlichung der Bedeutung eines Wortes ist die als Ton existirende sinnliche Seite

desselben zu unterscheiden. Das Wort ist ein organischer Laut, der für eine Vorstellung als äußeres Zeichen derselben gesetzt wird. Er ist eine für das Ohr in dem menschlichen Organismus vom Geist hervorgebrachte Anschauung, die nichts für sich selbst, sondern nur dasjenige bedeutet, was der Geist in sie als Inhalt hineinlegt. Für einen Inhalt, der an sich der Sphäre des Ohrs angehört, kann diese Anschauung noch eine relative Nachahmung des Tones darstellen; für Gegenstände, die andere Sinnen oder dem Bereich des Geistes selbst zufallen, wird eine solche unmöglich. Der Laut wird zum reinen Zeichen. In den verschiedenen Sprachen sehen wir daher den nämlichen Inhalt mit den verschiedensten Tönen ausgedrückt werden. Je älter eine Sprache wird, je mehr in ihr die Abstraction vorzuwalten beginnt, um so mehr verschwindet die Analogie zwischen der Beschaffenheit des Inhalts und der Form des Tones Sie wird gleichgültig.

Da nun das Anschauen und Vorstellen die Vorstufen sind, welche das Denken durchwandert, sich selbst zu erreichen, so ist das Denken schon im Anschauen und Vorstellen an sich thätig. Anschauend erwirbt es sich den empirischen Stoff; vorstellend bringt es die äußere Form des zum Bilde verwandelten Stoffes hervor; am Ton gewinnt es eine neue Welt von Anschauungen, in welcher die ursprünglichen Anschauungen eine zweite Geburt empfangen. Die Sprache ist die Reproduction der an sich innerlichen Anschauung in einer Aeußerlichkeit, die selber durch und durch geistiger Natur ist. In diesem Hervorbringen verhält der Geist sich als denkender ohne alle bewußte Absichtlichkeit, denn der Uebergang vom Vorstellen zum Aeußern eines dafür correlaten Lautes ist ein unwillkürlicher Drang. So geschieht es denn, daß in die Sprache sich das Denken als ein Einschlagsfaden hineinwebt, der ihm, während es selber die Wörter hervorbringt, verborgen bleibt. Man irrt sich, wenn man annimmt, daß der Geist die Anschauung eines Gegenstandes haben und dann für die Vorstellung desselben einen Laut erfinden könne, den er durch einen Entschluß von da ab als einen für diese Bedeutung ausschließlich fixirten wolle gelten lassen. Ein solches Verfahren ist erst möglich, wenn eine Sprache schon geschaffen ist, wie wenn

heut zu Tage ein Naturforscher ein noch unbekanntes Thier entdeckt und dann mit sich rathschlagt, welchen Namen er ihm geben solle. Es wird also auf das im Anschauen und Vorstellen an sich schon thätige Denken ankommen, in welchem Maaße das logische Element von Hause aus eine Sprache durchdringt. Die verschiedenen Hauptgruppen der Sprachfamilien zeigen uns hierin einen sehr merkwürdigen Unterschied, der zugleich einen Fortschritt in sich schließt. Wir sind durch Schleicher bis zu der Eintheilung in etymologische, agglutinirende und flectirende Sprachen vorgedrungen. Die Wurzelsprachen enthalten eben nur einzelne, abgeschlossene Laute, deren Verhältniß zu einander großentheils errathen werden muß, wie wenn wir die Worte eines Lallenden oder im höchsten Affect Stammelnden auffassen und durch unsere Interpretation ihren Zusammenhang ergänzen. Die agglutinirenden Sprachen entreißen die einzelnen Wörter schon ihrer Starrheit und drücken schon durch Suffixe, durch Präfixe und Affixe, mannigfache Beziehungen zwischen ihnen aus. Erst die flectirenden aber lassen die logischen Verhältnisse auch durch die Veränderung der Formen klar hindurchscheinen.

Daß also in den grammatischen Formen zugleich logische enthalten sind, ist unzweifelhaft. Sind aber deswegen die grammatischen Formen die Ursache der logischen? Gewiß nicht, sondern das Denken ist Ursache, daß wir in der Sprache auch logische Kategorien finden. Wir können daher die Logik nicht aus der Grammatik herausnehmen, sondern umgekehrt bedürfen wir der Logik, uns die Grammatik zu erklären. Aus einer gegebenen Sprache würden wir immer nur eine unvollständige Logik ziehen können, weil es auf den Standpunct ankäme, auf welchem die Sprache steht. Wie unendlich weit liegt z. B. die grammatische Armuth der Chinesischen Sprache als einer reinen Wurzelsprache und der grammatische Reichthum der Griechischen, mit ihrer Fülle von Flexionen, auseinander! Man müßte also zur Vergleichung der empirischen Sprachen fortgehen. Diese comparative Philosophie der Sprache würde aber in letzter Instanz zum allgemeinen Begriff der Sprache überhaupt führen, wie sie den Inhalt der philosophischen Grammatik ausmacht, für deren Idealformen die Formen der einzelnen Sprachen nur Beispiele sind. Diese

Idealformen aber lassen sich nicht begreifen, ohne die metaphysischen Kategorien und die logischen Articulationen herbeizuziehen. Wenn das Substantivum z. B. der sprachliche Ausdruck einer Substanz ist, so ist Substanz ein ganz allgemeiner, von der grammatischen Form unabhängiger Begriff, ohne den ich jedoch, was ein Substantivum vom Verbum unterscheidet, nicht verstehen kann. Den metaphysischen Kategorien entspricht aber auch nicht eine einfache grammatische Form, sondern wir finden ihre Bestimmungen durch verschiedene Formen vertheilt. Die Kategorie der Quantität erscheint z. B. nicht blos in den Zahlwörtern, sondern auch in den Flexionen der Substantiven und Verben, in dem Pronomen, im Adverbium. Die logische Articulation aber liegt zwar der grammatischen zu Grunde, allein die grammatische hat Eigenthümlichkeiten, welche nur ihr, nicht aber der logischen Abstraction angehören. Hauptsatz und Nebensatz, einfacher und zusammengesetzter Satz, vollständiger und unvollständiger Satz u. s. w., sind grammatische Gliederungen. Vor allem aber vergesse man nicht, daß die Sprache wesentlich im Laut ihr Element hat, wodurch in ihr Gesetze der Verschmelzung, Verschiebung, Abschleifung, Abkürzung, Verlängerung, Versetzung der Töne entstehen, die mit der Metaphysik und Logik gar nichts zu thun haben, man müßte denn wieder auf die Vernunft reflectiren wollen, die auch in diesem phonetischen Elemente für sich waltet.

Zuvor mußten wir in Ansehung der Stufen des Bewußtseins und der Formen der theoretischen Intelligenz urtheilen, daß sie nicht in die Logik, sondern in die Psychologie gehören. Gleicherweise müssen wir jetzt urtheilen, daß die Grammatik der Psychologie anheimfällt und daß man die Logik nicht als ein bloßes Accidens aus der Grammatik herauspräpariren kann. Wenn wir die Psychologie nach den verschiedenen Elementen, die sie in sich faßt, zerlegen, so geht sie in eine Menge von Wissenschaften auseinander, deren eine die Grammatik ist, die für sich eine ebenso selbstständige Wissenschaft bildet, als die Logik. Die Logik der Grammatik unterzuordnen, weil das Sprechen ein Product des Denkens ist, läßt das specifische Verhältniß des Denkens zum Logischen und zum Grammatischen gänzlich verkennen. Die Logik ist als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens an und für

sich auch der Grammatik übergeordnet. Sie hat es mit den absoluten Begriffen als solchen zu thun und ist an sich völlig gleichgültig dagegen, in welchen sprachlichen Formen dieselben ihren phonetischen Ausdruck finden. Die Grammatik hingegen hat es gerade mit diesen Formen zu thun. Sie hängt also zwar mit der Logik zusammen, allein sie hat noch einen weitern Inhalt, der ihr eigenthümlich zukommt. Es ist eine nicht zu billigende Vermischung der Wissenschaften, wenn man die Logik nur als ein Moment der Grammatik deswegen behandeln will, weil allerdings die logischen Formen in den grammatischen mitgesetzt sind. Die logischen Formen sind am Ende in aller Realität mitgesetzt; sollen sie aber in ihrer Wahrheit erkannt werden, so müssen sie in ihrer einfachen Gestalt sich entwickeln, die noch jenseits aller concreten Specification liegt. Es ist oben zur Verdeutlichung der Begriff der Substanz herangezogen. Unbedenklich ist derselbe im Substantivum enthalten. Aber bei diesem grammatischen Begriff treten sofort noch ganz andere Bestimmungen ein, welche der metaphysischen Kategorie als solcher fremdbleiben. Das Substantivum ist männlich, weiblich, sächlich; es ist declinabel oder indeclinabel; es ist regulär oder eine Ausnahme u. s. w. Ebenso ist es mit dem Begriff der Causalität und dem des Verbums. In der Causalität liegt der Gegensatz von Thun und Leiden auf eine zeitlose Weise. Im Verbum springt außer dem Gegensatz von Activum und Passivum sofort der Begriff der Causalität im Verhältniß zur Zeit hervor. Gegenwart, Vergangenheit und Zukunft lassen das Thun oder Leiden in besondern Bedingungen der Zeit erscheinen, die abermals bestimmte oder unbestimmte sein können. Diese Tempora und die Modi derselben sind nur grammatische Formen, die für sich ihre eigenthümliche Werthung haben und aus denen man jene allgemeinen metaphysisch-logischen nicht erst muß herausklauben wollen. Dasselbe muß man vom Verhältniß des Urtheils zu dem Begriff des Satzes behaupten. Jedes Urtheil ist zugleich ein Satz, allein der Satz hat als grammatische Form ganz specifische Eigenheiten, die das Urtheil als logische Function noch nichts angehen. Z. B. das problematische Urtheil kann als ein Interrogativsatz ausgedrückt worden, der alsdann eine eigenthümliche Stellung der

Wörter erfordert, in welcher das logische Moment zum grammatischen wird.

Wenn man heut zu Tage so oft den Aristoteles angeführt findet, als wenn er die Logik zu einer bloßen Consequenz der Grammatik gemacht hätte, so ist das geschichtlich ungenau. Aristoteles ist in den kleinen Schriften von den Kategorien und von der Hermeneutik anfänglich von der Berücksichtigung der Sprache ausgegangen, aber selbst schon bei diesen fällt im weitern Verlauf die grammatische Beziehung ganz weg. Um wie viel mehr ist dies bei seinem großen logischen Werke, bei den Analytiken, der Fall! Wo wäre hier das Logische ein Accidens des Grammatischen? Der Gedanke an die sprachliche Formen ist hier ganz abgethan; hingegen sehen wir Aristoteles mit dem Gedanken des inductiven Beweises in der Epagoge und des speculativen in der Apodeixis erfüllt. — Man mißverstehe uns nicht. Von einer Geringschätzung des Grammatischen sind wir so weit als möglich entfernt; auch einer Ueberschätzung des Logischen huldigen wir nicht; allein wir wollen der Logik so gut ihr Recht und ihre Eigenthümlichkeit, als der Grammatik erhalten wissen und nicht die eine der andern aufopfern, denn diesen Wissenschaften geht es wie dem Staat und der Kirche, die auch nur im freien Unterschiede von einander ihre wahrhafte Einheit hervorbringen können. Prantl zu München hat in seiner Schrift: über die Bedeutung der Logik für den jetzigen Standpunct der Philosophie 1849 gegen Ende den Abriß einer „sprachlichen Logik" gegeben. Wenn man dieselben aber gelesen hat, so fragt man sich mit Erstaunen, worin das Sprachliche dieser Logik liegen soll, die unter dem Schema der These, Antithese und Synthese die wohlbekannte Lehre vom Begriff, Urtheil und Schluß vorträgt.

## Die Terminologie der Logik.

Es sei erlaubt, an diese Betrachtung über das Verhältniß der Logik zur Sprache eine andere über die Terminologie der Logik anzuknüpfen. Weil die Sprache ein Product der vorstellenden Intelligenz ist, so kann sie nicht unmittelbar diejenige strenge und abstracte Haltung haben, deren sie für den Ausdruck

des Gedankens bedarf. In die Vorstellung wirft die Anschauung, aus welcher sie zunächst hervorgeht, einen sinnlichen Schein, der auch dem Wort anhaftet. Die Folge hiervon ist, daß das Denken, wenn es seiner selbst mächtig wird, die Bedeutung der Wörter, die ihm vom Vorstellen gegeben werden, relativ umbilden muß. Da jedoch, wie wir sahen, das Denken selber es ist, welches im Anschauen wie im Vorstellen das productive Princip ausmacht, so ist in der Sprache dennoch schon ursprünglich die Fähigkeit gesetzt, die Darstellung auch des Gedankens zu vermitteln. Die relative Umbildung im Sinn der Wörter kann deshalb ohne Gewaltsamkeit geschehen. Und dies wird um so mehr möglich sein, je mehr eine Sprache in ihrer Geschichte einer organischen Entwickelung sich hat erfreuen können. Eine höhere Form des Denkens, als die Sprache, existirt nicht. Sie ist das vollkommene Organon desselben, durch welches alle andere Formen, die man versuchen möge, selbst erst erklärt werden müssen. Das Wort ist ein phonetisches Zeichen, in welchem das ganze Reich der Anschauungen als eine ideelle Abbreviatur erscheint, die wiederum, als die exoterische Seite der Vorstellung, eine geistgeschaffene Anschauung ist, in welcher das Erkennen den Inhalt als seine eigene Form besitzt. Aus diesem Grunde ist das Denken mit dem Sprechen identisch. Sprechen ist unmöglich, ohne zugleich das Individuelle zu generalisiren. Alles Verständniß beruht auf der dem Wort eingeborenen Allgemeinheit. Die Wissenschaft muß sich folglich der Sprache anschmiegen, wie sie selbst in unbewußter Genesis das primitive Erkennen ausgedrückt hat. In sofern aber die Wissenschaft einer genauen Bestimmung der Begriffe bedarf, wird dadurch auch eine Beschränkung für den Sinn der Wörter nothwendig, deren sie sich bedient. Hiedurch entsteht die sogenannte Kunstsprache, die Terminologie einer Wissenschaft, welche die Bedeutung eines Wortes in eigenthümliche Grenzen einschließt.

Alle Wissenschaft ist einer solchen Specification der Sprache benöthigt. Es ist sonderbar, bei der Philosophie die Verwunderung laut werden zu hören, daß auch sie eine solche Terminologie hat. In jeder andern Wissenschaft, in der Mathematik,

Chemie, Geographie, Jurisprudenz, Medicin u. s. w. in jeder Kunst, im Handel und Börsenspiel, in jedem Handwerk, läßt man sich die Technicismen unbedingt gefallen, weil man weiß, daß das Erlernen derselben von ihnen unzertrennlich ist. Nur bei der Philosophie sträubt man sich dagegen als gegen eine falsche Zumuthung. Man findet eine unbequeme Belästigung in den Schranken, welche die Wissenschaft für die Geltung von Wörtern zieht, die, wie man sich einbildet, sich von selbst verstehen. Die wahre Consequenz dieser Meinung ist eigentlich, daß die Philosophie überhaupt ein sehr entbehrlicher Luxus sei. Der Grund dieser Täuschung liegt darin, daß alle Kategorien in der That im gewöhnlichen Denken vorkommen, daß Wörter, wie Sein, Dasein, Maaß, Wesen, Ursache, Zweck, Nothwendigkeit u. s. w. Allen geläufig sind. Wenn Alle sie verstehen, weshalb denn aus ihnen den Gegenstand einer besondern Wissenschaft machen, weshalb diese Wörter definiren?

Gerade aber, weil diese Begriffe und folgerecht auch die Wörter, in denen sie sich dem Bewußtsein darstellen, sich in alles Denken, was auch sein besonderer Inhalt sei, einmischen, gerade weil Denken ohne sie unmöglich wäre, gerade deswegen macht sich die Philosophie ihre Betrachtung zur Aufgabe; gerade deswegen wird innerhalb der Philosophie die metaphysische und logische Wissenschaft von einer so außerordentlichen Wichtigkeit; gerade deswegen wird die Terminologie derselben zu einer Macht, von welcher die Erkenntniß der übrigen Wissenschaften überall mehr oder weniger bedingt wird. Die Terminologie der Europäischen Logik ist durch die Griechen geschaffen worden. Wir sagen, der Europäischen Logik, denn außer ihr existirt allerdings noch eine andere, eine Asiatische, die Indische, von welcher jedoch noch wenig bekannt ist. Das Wichtigste, was bei uns darüber gesagt worden, ist noch immer die Mittheilung von Dr. Goldstücker 1846 in meinen: Modificationen der Logik 184—196. Die Geschichte der Terminologie der Griechischen Logik ist im ersten Bande der: Geschichte der Logik im Abendlande von C. Prantl, 1855 ganz vortrefflich abgehandelt; im siebenten Abschnitt dieses Buchs ist auch der Uebergang von den Griechen zu

den Römern in Ansehung der Terminologie mit einer Genauigkeit dargestellt worden, wie wir sie bisher noch nicht hatten. Nicht weniger belehrend sind in dieser Hinsicht im zehnten Buch die Darstellung des Appulejus und im zwölften die des Pseudo-Augustinus und des Boethius, dessen Bearbeitung der Aristotelischen Logik das ganze Mittelalter beherrschte. Aus der Lateinischen Sprache ging die logische Terminologie in die Sprache der Romanischen Völker über. Da die Deutschen die Philosophie nicht selbstständig, wie die Griechen, hervorbrachten, vielmehr durch die Vermittelung der Romanen ebenfalls die Griechisch-Lateinische überkamen, so nahmen sie auch dieselbe Terminologie an. In den ersten Deutschen Logiken, von dem Juristen Fuchsberger und dem Theologen Büttner aus dem sechszehnten Jahrhundert, finden wir, wie Prantl's Zusammenstellungen am Schluß seiner Abhandlung über dieselben zeigen, nur eine unvollkommene Uebersetzung der Lateinischen Ausdrücke. Allerdings machten die Deutschen Mystiker im vierzehnten Jahrhundert sehr interessante Versuche, speculative Ideen auch Deutsch auszudrücken. Sie blieben jedoch isolirt und Jakob Böhme, der mit einem so außerordentlichen Darstellungstalent begabt war, hatte leider nicht diejenige wissenschaftliche Bildung, die ihn zum Schöpfer einer Deutschen Terminologie hätte machen können, statt ihn in einen wahren Hexenkessel barbarischer Formen fallen zu lassen, welche metaphysische und logische Kategorien durch mineralogische Substanzen und chemische Processe, durch mystische Allegorien und etymologische Wunderlichkeiten auszudrücken strebten. Leibnitz schrieb großentheils Lateinisch und Französisch, Deutsch nur als Ausnahme. Erst die Wolffische Schule, in ihr namentlich Meier, erst Lambert in seinem Organon und in seiner Architektonik, schrieben die Philosophie auch Deutsch. Sie durchbrachen die Lateinische Terminologie mit Deutschen Bezeichnungen, die jedoch, der Natur der Sache nach; noch sehr schwankend ausfielen, so daß, trotz der unverkennbaren Bedeutung dieser Arbeiten, doch erst durch Kant's Kritik der reinen Vernunft seit 1781 der Grund zu einer neuen allgemeinen philosophischen Sprache gelegt ward, in welcher die Ausführung Deutsch, die Terminologie wesentlich Griechisch-Lateinisch war.

Dies ist Kant oft vorgeworfen. Mit Unrecht. Die Europäische Wissenschaft ist das Werk der gemeinsamen Cooperation aller Europäischen Völker. Da nun die Griechen und Römer die Grundlage derselben gegeben haben, da durch die Byzantinische Kirche das Griechische zu den Slavischen Nationen, durch die Römische das Lateinische zu den Romanischen und Germanischen Nationen gebracht ist, das Lateinische aber, wenn es auch viele Griechische Wörter glücklich übertragen hat, doch viele in ihrer Griechischen Eigenheit aufnehmen mußte, so würde die Schwierigkeit des gegenseitigen Verständnisses außerordentlich wachsen, wenn man bei der Terminologie von der Griechisch-Römischen Grundlage abstrahiren wollte. Der Fortschritt der Wissenschaften würde dadurch empfindlich gehemmt und das, was Eigenthum der ganzen gebildeten Welt sein sollte, wäre der Gefahr nationaler Idiosynkrasie preisgegeben. Kant handelte daher ganz richtig.

Eben so richtig haben seine Nachfolger, Schelling und Hegel, Fichte und Herbart, an seiner Maxime festgehalten. Hegel neigte sich zur Deutschheit der Terminologie. Kurz in seiner Geschichte der Deutschen Literatur — um nur diesen einen Ankläger statt vieler zu nennen — wirft ihm vor, daß er den von Kant leider schon eingeschlagenen Weg weiter gewandelt sei und außerdem wahre Wortungeheuer in die Philosophie eingeführt habe. Das Erste ist ganz richtig. Hegel hat keinem abstracten Purismus gehuldigt, sondern hat die ihm überlieferte antike Terminologie im Allgemeinen aufgenommen. Was aber den Vorwurf der Wortungeheuer anbetrifft, so sieht man sich nach solchen vergeblich um. Es können damit nur einige Deutsche Ausdrücke gemeint sein, die theils dem Griechischen nachgebildet sind, theils dem gewöhnlichen Sprachgebrauch angehören, aus welchem Hegel sie nur als unübertreffliche in seine Terminologie aufnahm. Ansichsein, Fürsichsein, An und für sich sein, was gerade so im Griechischen vorkommt, sagt man auch, in derselben Bedeutung, im gemeinen Leben; und wurde längst vor Hegel auch in der Wissenschaft gesagt, obwohl die Form des Infinitivs seltener vorkam. Unmittelbarkeit und Vermittlung wird ebenfalls nicht als undeutsch getadelt werden können; Wör-

ter, wie Unterschiedenheit, die man beanstandet hat, sind ganz eben so gebildet, wie Verschiedenheit von verschieden; Unterschiedenheit kann nicht, wie man gemeint hat, durch Unterschied vertreten werden; Unterschiedenheit ist nicht blos einfacher Unterschied, sondern der gesetzte Unterschied. Man sollte sich freuen, daß die Deutsche Sprache ein solches Wort bilden kann, statt es auszustoßen. Wo wären denn jene sprachlichen Behemots und Leviathans, die man Hegel zur Last legt? Oder soll ihm, daß er neben der Griechisch-Römischen Terminologie die speculative Kraft und Schönheit der Deutschen Sprache zu Ehren hat bringen wollen, als eine Ungeheuerlichkeit angerechnet werden? Sollte er im Gebrauch ächt Deutscher Wörter, wie Wesen, Wirklichkeit, Begriff, Sittlichkeit und ähnlicher, sich genirt haben, weil er die in ihnen liegende Tiefe auch nach einer Seite hinkehrte, von welcher aus man die Bedeutung dieser Wörter weniger zu würdigen gewohnt war? Sollte er vielleicht gar deswegen sich geniren, weil er durch solche eigenthümliche, aus dem Geist unserer Sprache geschöpfte Betonung seinen Uebersetzern Schwierigkeiten bereitete? Und doch sehen wir, daß Bénard seine Aesthetik, Slomann seine Logik sehr gut in's Französische übersetzt, daß Barchou de Penhoën, daß Willm, daß Ott, Vera, und viele Andere encyklopädische Uebersichten seines ganzen Systems den Franzosen mit Erfolg gegeben haben. Genug, es ist ein ganz faules, aller thatsächlichen Unterlage entbehrendes Gerede, Hegel zu beschuldigen, die philosophische Sprache verderbt oder verundeutscht zu haben. Freilich muß man Hegel's Sprache nicht nach einigen Sätzen beurtheilen wollen, die man aus den Zusätzen zur Naturphilosophie oder aus dem dritten Theil der Geschichte der Philosophie zusammenrafft, um ihn, den großen Sprachkünstler, als einen Stümper in unserer Sprache zu verhöhnen, denn für solche Monstrositäten, wie sie an jenen Orten zuweilen vorkommen, ist doch offenbar nicht Hegel, sondern der Herausgeber verantwortlich, der sie aus nachgeschriebenen Heften entnahm.

Indem wir daher die Richtigkeit der Maxime anerkennen, für die Terminologie im Allgemeinen die Griechisch-Römischen Elemente derselben festzuhalten und fortzubilden, damit der Wissen-

schaft ihr kosmopolitischer Charakter gewahrt bleibe, halten wir es zugleich für möglich, die Ureigenthümlichkeit der Deutschen Sprache in der Ausführung der Gedanken damit zu verbinden, denn auf dieser beruhet die Möglichkeit, die Wissenschaft zum Kunstwerk zu gestalten und kraft solcher Schöngestaltung im edlen Sinne zu popularisiren. Den Versuch einer völligen Verdeutschung der Logik machten Tieftrunk 1825 und Krause, der letztere mit Hinzufügung der correlaten Griechisch-Lateinischen Bezeichnungen in der Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniß, die v. Leonhardi 1836 herausgab. Manches ist glücklich in diesen Uebersetzungen, Vieles verschroben, das Meiste undeutsch, z. B. wenn Krause für subjectiv: ingeistig, für analytisch: inbestimmend, für Divisivurtheil: Eintheilurtheil, für problematisch: versuchforschend, für hypothetisches Urtheil: Bedingurtheil, für affirmativ: bejahig, für negativ: verneinig u. s. f. sagte. Was bei Krause, einem selbstständigen Geiste, noch ein Interesse hat, das wurde bei Nachahmern von ihm schon zur Schrulle, wie wenn Lindemann in seiner Logik Wörter auf: heit bildete, die ungrammatisch sind, z. B. Richtheit, Faßheit u. dgl. Gegen solche Extreme wird man Hegel's patriotischen Versuchen, die Philosophie Deutsch reden zu lassen, ein weises Maaß zugestehen müssen.

## Abstraction, Reflexion, Speculation.

Die bewundernswürdige Macht der Wissenschaft wird auf gewissen Höhepuncten besonders deutlich. Wie ungenügend sie uns oft erscheinen möge, wie viel Zweifelhaftes sie uns noch zurücklasse, auf solchen Puncten müssen wir ihr doch zugestehen, daß sie schon Großes geleistet hat und daß sie uns Bürgschaften einer Harmonie des Universums gibt, die uns mit Vertrauen zu seiner Vernunft erfüllen können. Da saus't eine nicht sonderlich große Kugel mit ungeheurer Geschwindigkeit durch den unendlichen Raum. Auf dieser Kugel bewegen sich Millionen nicht sonderlich großer Individuen, anscheinend dem absoluten Zufall preisgegeben, ringend mit der Existenz, ephemer in ihrer Dauer, oft unter einander sich verfeindend, ja sich mordend.

Aber diese gebrechlichen Individuen haben doch allmälig erkannt, daß sie auf einer Kugel wohnen, die sich um eine andere in einer genau gemessenen Bahn bewegt. Sie haben allmälig erkannt, daß sie der Herrschaft über die Natur ihres Wohnsterns fähig sind; daß mit der wachsenden Einsicht in die Gesetze der Natur auch die Kraft ihrer Herrschaft wächst und daß die gleiche Vernunft es ist, welche sie als das Gesetz ihres Denkens und Handelns in sich selbst finden und welche sie außer sich in den Erscheinungen der Natur begrüßen. Und unter diesen absoluten Gesetzen der Vernunft haben sie Eins erkannt, das gleichsam das Gesetz der Gesetze, der Schlüssel aller Erscheinungen, der geheimoffenbare Archeus alles Seins und Werdens ist. Dies Gesetz sprechen sie auf vielfach verschiedene Weise, je nach den besondern Regionen aus, in denen es sich manifestirt. In der Logik nennen wir es von Seiten des subjectiven Denkens Abstraction, Reflexion, Speculation; oder auch Verstand, Urtheilskraft, Vernunft; oder auch Begriff, Urtheil, Schluß; oder auch Thesis, Antithesis, Synthesis. Welche Namen wir aber auch gebrauchen mögen, es ist immer dieselbe Trias, in deren Zauberbanden Alles gefangen liegt, denn was wir als ein Gesetz unseres subjectiven Denkens aussprechen, hat, wenn es wirklich ein Gesetz ist, auch objectives Dasein. Wir gebrauchen daher jene selben Namen auch, um objective Verhältnisse zu beschreiben. Wir sagen z. B. ein Kunstwerk sei abstract, wenn es der Entwicklung eines innern Gegensatzes zur Harmonie entbehrt. Wir sagen, daß sich ein Dasein in ein anderes reflectire. Verhältnisse der Idee bezeichnen wir als speculative. Die Verdauung z. B. nennen wir nicht einen abstracten, auch nicht reflectirten, sondern einen speculativen Proceß, weil sie ein Assimiliren des Unorganischen, einen Uebergang vom Todten zum Lebendigen in sich enthält. Eine solche positive Einheit entgegengesetzter Bestimmungen ist speculativ oder dialektisch.

Es ist das unsterbliche Verdienst der Kant'schen Philosophie, die universelle Bedeutung der logischen Trichotomie wieder zum Bewußtsein gebracht zu haben. Wie wir früher erwähnten, war es die Kategorie der Relation, an deren Unterschieden sich Kant dieselbe enthüllte und feststellte. Es ist das nicht weniger

unsterbliche Verdienst Hegels, jene Trichotomie zu der höhern Form der immanenten Dialektik fortgebildet und den Anfang ihrer Durchführung durch das gesammte Gebiet des Wissens gemacht zu haben. Auch die Wissenschaft der logischen Idee selber hat kein anderes Gesetz der Entwicklung.

Die Abstraction ist die erste Bestimmung, zu welcher das Denken sich entschließen muß. Sie ist das Setzen des Allgemeinen an sich, jedoch nicht nur als der formalen Einheit der Vorstellung, sondern als einer zugleich nothwendigen. Die Vorstellung, wie wir sahen, hat auch schon Allgemeinheit, aber noch keine Nothwendigkeit. Die Allgemeinheit der Abstraction hingegen ist eine nothwendige, die wir daher auch Verstandesbegriff nennen, um sie vom Schema des Vorstellens zu unterscheiden. Die Abstraction abstrahirt von aller Mannigfaltigkeit der empirischen Existenz. Sie zieht von der Vielheit des Concreten die allgemeinen Bestimmungen ab, weshalb man früher auch im Deutschen von abgezogenen Begriffen sprach. Man nannte sie auch zu Leibnitz Zeit abgefeimte oder abgefäumte Begriffe, nämlich abgefädnete. Durch Contraction entstand die Form abgefäumt, welche dann den Nebensinn des Verschmitzten, Listigen, erhalten hat. Die abstracten Begriffe machen die wesentliche Grundlage alles wahrhaften Denkens aus; der Verstand ist der Grenzhüter der Begriffe, der ihnen Reinheit, Festigkeit und Folgerichtigkeit sichert. Wenn wir zu denken anfangen, werden wir einen Begriff von allen andern absondern müssen; wir werden diejenigen Bestimmungen an ihm festhalten müssen, die ihn specifisch von andern Begriffen unterscheiden; wir werden uns derselben beständig erinnern müssen, während wir diesen Begriff mit andern in ein Verhältniß setzen. Nehmen wir z. B. den Begriff der Materie, so werden wir ihren abstracten Begriff darin finden, daß sie schwer ist und den Raum nach allen Dimensionen erfüllt. Aus dieser Definition sind mit Recht alle Bestimmungen weggelassen, die sich in concreten Materien befinden. Wenn aber ein Concretum eine Materie sein soll, so muß das Abstractum jener Definition darin enthalten sein. Was also nicht schwer ist und was nicht den Raum erfüllt, ist nicht Materie. Der Punct, da er gar keine Größe hat, kann weder schwer sein noch den

Raum erfüllen. Er ist also nichts Materielles. Die Linie, die eine Richtung nur in die Länge, nicht in die Breite hat, ist nichts Materielles. Der Nerv aber, da er schwer ist und den Raum nach allen Dimensionen erfüllt, ist etwas Materielles u. s. w. Das Abstractum Materie existirt nicht an sich. Dann wäre es ein Concretum. Es existirt aber in allen noch so verschiedenen Materien; es ist folglich nicht eine bloße Vorstellung, sondern ein nothwendiger Begriff, der nicht nicht zu denken ist. In allem Materiellen existirt die Eine Materie.

Wie kommt es nun aber, daß die Abstraction so oft mit dem Nebensinn des Untergeordneten nicht nur, sondern geradezu des Falschen erwähnt wird? Wie kommt es, daß die Begriffe des Verstandes in Verruf gerathen sind, daß sie als leer, als frostig, als todt, als arm, kahl, äußerlich und endlich perhorrescirt werden? Wie kommt es, daß man eine Philosophie nicht stärker glaubt fletriren zu können, als wenn man sie eine Verstandesphilosophie schilt?

Unmöglich kann dies in der Abstraction als solcher liegen, denn sie ist unumgänglich. Denken ist ohne sie undenkbar. Der gesunde Menschenverstand, der bon sens, der common sense, ist in hohen Ehren zu halten. Der Grund muß also in einem Verhältniß gesucht werden, das über den Verstand hinausgeht. Das Denken selber muß in seiner eigenen Nothwendigkeit sich gegen den Dogmatismus der Verstandesbegriffe negativ verhalten. In der Abstraction selber muß sich der angreifbare Punct entdecken, der nicht ihre Qualität als Abstraction, wohl aber die Auflösung dieser Qualität betrifft. Die Abstraction setzt eine an sich nothwendige Einheit, aber sie fixirt auch dieselbe. Hiedurch werden die Verstandesbegriffe ausschließend gegen einander und hiermit erst beginnt die Abstraction ihren Abfall in die Einseitigkeit, welche sie unwahr macht und welche im Leben wie in der Wissenschaft das Verderben bringt. Die Hartnäckigkeit, mit welcher der Verstand die Begriffe von dem Uebergang in einander zurückzuhalten strebt, zwingt ihn zu einer Tyrannei, die fanatisch die Einheit als solche ohne ihre Unterschiede geltend macht. Damit werden denn die Begriffe leer, kahl, arm, dürftig und wie man sonst noch

den Mangel des Unterschiedes aussprechen möge; zugleich werden sie endlich, denn sie weigern sich, über ihre Grenze hinauszugehen und mit andern Begriffen in Verhältniß zu treten. Weil jedoch die Beziehung von Begriff auf Begriff unvermeidlich bleibt, so hilft sich der Verstand durch Erfindung neuer Abstractionen, mit denen er die Integrität der Abstraction zu erhalten sich überredet. Dieser Umstand vornämlich ist es, der die Wissenschaften mit so vielen Halbgedanken, Mißbegriffen und künstlichen Wendungen erfüllt, welche der Verstand oft als den höchsten Triumph seiner Einsicht verehrt. Wir haben vorhin den Begriff der Materie als Beispiel der Abstraction genommen. Wir haben die Wahrheit dieses Begriffs anerkannt. Wenn nun aber die Materie in Verhältnisse tritt, in denen sie sich aufhebt, so ist klar, daß Schwere und Raumerfüllung negirt werden und daß die Materie zum Substract einer immateriellen Thätigkeit wird, die wir im Allgemeinen Kraft nennen. Kraft ist der Idealismus im Realismus der Materie. Wenn nun der Verstand bei der Materie stehen bleibt, so kann er viele Verhältnisse derselben nur gezwungen erklären. Er erfindet z. B. der Consequenz wegen den Begriff der imponderablen Materie. Wenn Materie schwer ist und den Raum erfüllt, so kann eine Materie, die ohne Schwere ist, auch nicht den Raum erfüllen, sondern, was alsdann den Raum erfüllt, ist die Kraft, die an der Materie erscheint. Die Magneticität z. B. hat man eine imponderable Materie genannt. Wäre sie in der That eine Materie, so müßte sie, wie Wasser, Gold, Holz, Quarz u. dgl. für sich im Raum dargestellt werden können. Das ist unmöglich. Sie ist auch nicht schwer, denn ein Körper, der magnetisirt wird, wird dadurch so wenig schwerer, als einer, der entmagnetisirt wird, leichter. Die Empirie hat daher auch gefunden, daß Magneticität nicht blos dieser und jener Materie, Eisen, Kobalt, Nickel, zukommt, sondern daß alle Materie an sich magnetisch ist, ja sie hat zum axialen den äquatorialen Magnetismus hinzuentdeckt. Magneticität ist also ein dynamisches Verhältniß der Materie, aber nicht selber eine Materie. Der Verstand müßte nun, falls er Verstand genug hätte, zugeben, daß die Kraft in der Materie als eine ideelle Thätigkeit derselben wirkt. Weil

er sich aber dazu nicht entschließen kann, so erfindet er zu seiner großen Genugthuung einen Begriff der Materie, der seine eigene Definition verletzt, jedoch ihm die Materie erhält. Er sagt also, die Magneticität sei ein äußerst feines Fluidum und wegen sothaner Subtilität imponderabel. So erfand er für die Wärme einen Wärmestoff, für das Licht einen Lichtstoff u. s. w.

Die Allgemeinheiten des Verstandes sind der Beginn des Denkens. Weil aber die Begriffe nicht blos als ruhige Einheiten neben einander stehen, sondern weil sie in Beziehung auf einander treten, so geht die Abstraction in die Reflexion über, die als logische Function ein Urtheil ist. Wir denken bei der Reflexiou zunächst an uns als die Reflectirenden, die einen Begriff auf irgend einen andern beziehen, damit die Ruhe des gravitätischen Dogmatismus stören und der Bornirtheit des Verstandes Verlegenheiten bereiten. Der wirkliche Reflexionsbegriff ist aber auch an sich die Reflexion eines Begriffs in einen andern, nämlich in den ihm entgegengesetzten. Die Thesis der Abstraction hat sich eine andere, ihre Antithesis, gegenüber. Wenn ich als denkendes Subject von der Einheit zur Vielheit, von der Identität zum Unterschiede, von der Allgemeinheit zur Besonderheit, von der Materie zur Kraft, von der Welt zu Gott u. s. w. übergehe, so sind zugleich diese Begriffe selber in einem Verhältniß der Beziehung auf einander, welches ein gegenseitiges ist, denn die Einheit ist der Vielheit eben so wohl entgegengesetzt, als die Vielheit der Einheit; der Identität steht eben sowohl der Unterschied gegenüber, als dem Unterschiede die Identität u. s. w. Hiedurch erzeugt sich nun jener eigenthümliche Charakter der Amphibolie, den Kant an den Reflexionsbegriffen hervorhob. Er verhindert, die Begriffe in feste Grenzen abzuschließen. Er macht sie flüssig, denn der eine geht, indem er sich für sich bestimmen will, in den andern ihm entgegengesetzten über.

Dies Schicksal der Auflösung der Verstandesbegriffe ist ein unabwendbares, allein sehr natürlich dasjenige, welches den Verstand empört. Die Reflexion ist ihm als der Mephisto verhaßt, der ihn durch seinen ewigen Widerspruch beunruhigt. Er hilft sich daher gegen die Dialektik der Begriffe theils durch einfache Ableugnung der Entgegensetzung, theils durch Zweifel an ihrer

Wahrheit, theils durch ein Hervorheben einer andern Beziehung, über welche er die amphibolische vergessen zu machen sucht. Wie er zuerst der abstrahirende Verstand war, so wird er selber nun zum reflectirenden, um der Reflexion zu entgehen. Der Verstand kann sich als Verstand für sich nur dadurch vor den Widersprüchen der Reflexion retten, daß er, seinem Wesen nach, von ihnen abstrahirt und die Reflexion der Falschheit beschuldigt. Will diese sich gegen ihn dadurch rechtfertigen, daß sie die Entgegensetzung in den Begriffen als solchen nachweist, so verschließt er sich in der Versicherung, daß ein solcher Nachweis Sophistik sei, welche das gesunde Denken vernichte. Einlassen darf er sich nicht, denn alsdann ist er schon verloren. Er behauptet daher, daß der Widerspruch nicht gedacht werden könne und daß Widersprechendes nicht existire. Es sei unmöglich, daß etwas zugleich es selber und sein Entgegengesetztes sein könne. Er warnt, die Strenge der wissenschaftlichen Denkungsart nicht durch dialektisirende Spitzfindigkeit zu verliederlichen.

Nun würde der Verstand mit dieser Polemik ganz Recht haben, wenn das Denken im Stadium der Reflexion stehen bliebe, denn alsdann würde ja nur ein Skepticismus das letztliche Resultat des sich hin und her bewegenden, hinüber und herüber gehenden Denkens sein können. Alle Bestimmungen, welche der Verstand befestigt hatte, würden durch die Reflexion nur wankend gemacht werden. Sie würden alle nur eine relative Bedeutung haben, nach welcher etwas, von hier angesehen, weiß, von dort angesehen, schwarz erscheinen könnte. Sie würden den gemeinen Begriff der Dialektik rechtfertigen, der in ihr nur eine Kunst erblickt, ein und dasselbe nach verschiedenen Seiten hin willkürlich als das Entgegengesetzte aufzufassen und zu behaupten. Die zum wahrhaften Denken erziehende Kraft der Platonischen Dialoge besteht großentheils in der Meisterschaft, mit welcher in ihnen die Beschränktheit des verständigen Dogmatismus, aber auch die Befangenheit und leichtsinnige Beweglichkeit der Reflexion, der Widerspruch des reflectirenden Verstandes, die logische Unhaltbarkeit des sich selbst nicht kritisirenden Skepticismus dargestellt ist. So gut als die Reflexion über den Verstand, so gut muß die Vernunft über die Reflexion hinausgehen. So gut als

die Begriffe des Verstandes kalt und leer und bornirt werden, wenn sie zur Unbewegtheit erstarren, so gut werden die Reflexionsbegriffe hohl, verworren und zerstörend, wenn ihre Beziehung und Entgegensetzung nicht in eine höhere Einheit aufgehoben wird. Diese Einheit wird eine höhere genannt, weil sie mit der Identität des Verstandes den Unterschied der Reflexion vereinigt, weil sie Harmonie ist. Sie ist es, die wir speculative nennen, obwohl wir diesen Ausdruck gewöhnlich umgehen und ihm andere unterschieben z. B. vernünftig, wahr, absolut, ideal u. dgl. Das speculative Denken ist dasjenige, welches sich der Wahrheit seines Begriffs an und für sich durch die Vermittelung desselben gewiß ist. Wir lösen in ihm die Dualität der Reflexion nicht dadurch auf, daß wir sie vernichten, sondern dadurch, daß wir ihre Unterschiede als die nothwendigen Momente der positiven Einheit der Identität und ihrer Differenz erkennen; ein Erkennen, dem die Realität objectiv entspricht. In allen Vernunftbegriffen ist daher eine Entgegensetzung der Einheit gegen sich selbst, aber auch die eigene Aufhebung des Gegensatzes enthalten.

Im gewöhnlichen Leben kann man bemerken, daß die Antwort auf eine Frage nicht selten mit den Worten: Ja nein! angefangen wird. Dies kann als eine Zerstreutheit oder auch als eine Ungeschicktheit genommen werden und kann es auch dies sein. Oft aber birgt sich die Reflexion dahinter, die nicht einseitig in eine beschränkte Fassung der Sache sich will fallen lassen. Wenn man aber die Dialektik in der Amphibolie der Reflexionsbegriffe damit hat verächtlich und lächerlich machen wollen, daß man sie die Ja-Nein-Philosophie genannt hat, die nämlich nicht wisse, ob sie Ja oder Nein sagen solle oder die, statt einer ehrlichen Entschiedenheit, eine Allerweltslüge, einen Centauren von Ja und Nein, ein intelligibles oder vielmehr inintelligibles Monstrum hervorbringe, so kann eine solche Ansicht nur aus dem Verkennen der Religionsbegriffe hervorgehen, die einmal existiren. Wird die Entgegensetzung der Einheit gegen sich, τὸ ἓν διαφεροῦν ἑαυτῷ, nicht erkannt, so kann consequent auch nicht die Ueberwindung des Gegensatzes, die Harmonie, erkannt werden. Es kann alsdann auch nicht zum Begriff der Idee kommen, wie wir seit Kant den Vernunftbegriff in seiner

Unbedingtheit wieder zu nennen pflegen. Idee wird in solchen Philosophien nicht die speculative Synthesis der Vernunft heißen, die, wie Kant ebenfalls gezeigt hat, nur als ein Schluß sich realisiren kann, sondern, wenn von Ideen überhaupt noch gesprochen wird, so wird man darunter auf einem solchen Standpunct nur Abstractionen verstehen, wie auch Platon oft darunter verstand, was ausdrücklich nicht geleugnet werden soll. Wir haben oben als ein Beispiel des speculativen Begriffs den der Verdauung angeführt. Er enthält den Gegensatz des Todten und des Lebendigen in sich, aber auch die Ueberwindung des Todten durch das Lebendige. Der unorganische Stoff, den das lebendige Individuum in sich aufnimmt, wird von ihm in sein eigenes Leben, in Saft, in Blut, umgewandelt. Weder die mechanische Bewegung, noch der chemische Proceß reichen hin, die Verdauung zu erklären, obwohl sie in ihrem Begriff wesentliche Momente ausmachen. Das Leben kann nicht aus dem Tode begriffen werden. Daß das Lebendige den gegen es selbst unorganischen Stoff in die specifischen Stoffe seiner Individualität verwandelt, so daß, was als ein Todtes von ihm ergriffen ward, als Saft oder Blut in ihm sich bewegt, ist ein speculativer Begriff, weil darin der Uebergang des Entgegengesetzten in das Entgegengesetzte zur Einheit mit ihm gedacht werden muß.

Für speculativ sagen wir häufig auch concret. Dies Wort steht zunächst dem Abstracten gegenüber, wird aber auch den Reflexionsbegriffen entgegengesetzt. Es erfordert jedoch einige Uebung, sich in dem Gebrauch dieser Ausdrücke heimisch zu machen, weil nämlich eine Sphäre, sofern sie untergeordnet ist, die Bedeutung einer gegen die höhere, worin sie übergeht, abstracten empfängt, obwohl sie ihrerseits an sich oder in Verhältniß zu einer ihr untergeordneten ebenfalls concret ist. Wir sagen z. B., daß der reine Begriff der Vernunft ein abstracter sei, nämlich im Verhältniß zum Begriff der Natur und des Geistes, die an sich vernünftig sind, aber auch noch mehr, als nur vernünftig sind. Gegen den Geist nennen wir wieder die Natur abstract. Im Begriff des Geistes selber nennen wir den einzelnen, individuellen Geist, so concret er ist, gegen die höhern Gestaltungen des Geistes in den sittlichen Organismen der Familie,

des Staats, der religiösen Gemeinde, abstract, ohne damit einen Tadel aussprechen zu wollen. Wir wissen ja sehr wohl, daß die Familie z. B. ohne die einzelnen concreten Menschen, welche sie constituiren, gar nicht existiren könnte, aber wir wollen sagen, daß der Einzelne in dem Geist der Familie als einer ihm übergeordneten Einheit zum Mitgliede werde und gegen diesen Geist keine ihn ausschließende Selbstständigkeit haben solle. Wir drücken uns auch wohl so aus, daß wir dasjenige Dasein, was einem höheren ein- und untergeordnet ist, ein Moment desselben nennen. Damit ist gar nicht gemeint, ihm diejenige Selbstständigkeit und Freiheit abzusprechen, die es in seinem Fürsichsein besitzt. Wenn wir sagen, daß der Einzelne in der Familie nur ein Moment sei, so wollen wir damit gar nicht seine individuelle Freiheit negiren und gar nicht die Möglichkeit leugnen, daß er nicht gegen seine Familie sich feindselig verhalten, daß er nicht sie verlassen könne. Und so ist, dem Staat gegenüber, die einzelne Familie wiederum nur ein abstractes Moment desselben, obwohl es nur zu wahr ist, daß die Familie die Grundlage des Staats, ja der unmittelbare Staat selber als die von der Natur gesetzte sittliche Gemeinschaft ist. Im Staat aber sind die einzelnen Familien nur Glieder desselben, deren höhere Einheit er ausmacht, weshalb er ihr Eigenthum, ihre Arbeit, ihr Leben sogar, zur Vermittelung seiner Zwecke in Anspruch nimmt.

Abstraction, Reflexion, Speculation ist also der dem Denken in seinem Proceß vorgezeichnete Weg. Dies Bewußtsein ist gleichsam der Compaß, der es auf seinen Fahrten überall für die Richtung, die es zu nehmen hat, orientiren muß. Die Abstraction des Verstandes ist nothwendig, die allgemeinen Begriffe zu bilden. Die Reflexion der Urtheilskraft ist nothwendig, um die Beziehungen zu setzen, die zwischen den Begriffen möglich sind. Die Speculation ist nothwendig, um den Unterschied der Verhältnißbestimmungen in die Einheit zurückzuführen.

## Die Absolutheit des Denkens.

Das speculative Denken ist die höchste Form der theoretischen Intelligenz, die nicht abermals in eine noch höhere sich

aufzuheben vermag. Das Denken kann zwar überhaupt im Wollen sich aufheben und der Wille steht insofern höher, als der Gedanke, der in ihm sich bewegt, allein innerhalb des Erkennens ist das speculative Denken die Grenze seiner Entwicklung. Wir nennen es daher auch absolut und wollen damit sagen, daß in ihm die Gewißheit eben so absolut sei, als die Wahrheit, die Form so unendlich als der Inhalt.

Aber mit diesem Begriff erzeugen sich einige Schwierigkeiten. Empirisch ist nichts gewisser, als die Thatsache, daß wir Menschen uns im Erkennen irren und uns selbst widersprechen können. Aus dem Begriff des Erkennens selber ist nichts wahrer, als die Einsicht in die Möglichkeit des Irrthums und des Widerspruchs. Wir vermögen sogar die logischen Formen zu erkennen, in denen wir Trugschlüsse oder Fallacien bilden. Dennoch muß behauptet werden, daß das Denken als speculatives der Absolutheit fähig sei, denn empirisch ist zugleich nichts gewisser, als daß wir oft uns auch nicht irren und nicht widersprechen und dem Begriff des Erkennens gemäß ist auch nichts wahrer, als die Möglichkeit, auch nicht zu irren und uns nicht zu widersprechen. Im Begriff des Erkennens liegt der Begriff der Einheit der Gewißheit mit der Wahrheit; im Begriff des Denkens der Begriff der Einheit des Denkens mit dem Sein. Daß wir empirisch diese Einheit nicht immer erreichen und daß in dem Verhältniß des denkenden Subjects zum objectiven Dasein die Möglichkeit einer Nichtübereinstimmung liegt, ist kein Grund, die Unabweislichkeit jenes Postulates zu negiren. Alles Erkennen, alle Wissenschaft beruht auf der Voraussetzung, daß die Gewißheit der Wahrheit für uns möglich ist, eine Voraussetzung, die vom Begriff des Denkens untrennbar ist und durch welche wir dasselbe vom Träumen, vom Phantasiren, vom Wahnsinn unterscheiden.

Im gewöhnlichen Leben bezweifelt dies auch Niemand. Wir Alle handeln in diesem Vertrauen, der Wahrheit gewiß zu sein. Eben so bezweifelt Niemand, daß es die Aufgabe der Wissenschaft sei, die Wahrheit in einer Form zu erkennen, welche den Beweis enthalte, ihrer schlechthin gewiß zu sein. Noch weniger bezweifelt Jemand, daß wir uns Gott als den Geist denken

müssen, in welchem die absolute Gewißheit der Wahrheit als sein ewiges Selbsterkennen existirt. So lange nun von diesen allgemeinen Bestimmungen, so lange von der Aufgabe der Wissenschaft überhaupt, so lange von dem Begriff die Rede ist, den wir vom göttlichen Erkennen haben müssen, sehen wir gegen die Absolutheit des Erkennens keinen Widerspruch sich erheben. Sobald aber von dem wirklichen Erkennen, sobald von der Realisation der Wissenschaft, sobald von dem Verhältniß des menschlichen Erkennens zum göttlichen die Rede ist, beginnt der Zweifel. Es wird ein Unterschied nicht blos, sondern ein Gegensatz zwischen dem menschlichen und dem göttlichen Erkennen behauptet. Ein Unterschied existirt gewiß, denn Gott ist auf ursprüngliche Weise sich selbst der unendliche Inhalt seines Wissens. Er ist selbst alle Wahrheit und daher auch unmittelbar die Gewißheit derselben. Ein Gegensatz aber existirt nicht, als wenn nämlich unser Erkennen nur das Endliche, nur die Erscheinung zu fassen vermöchte und als wenn ihm die Unendlichkeit und das Wesen zu begreifen versagt sei. Diese schlechte und völlig irreligiöse Annahme tritt gewöhnlich als Demuth auf. Sie gestattet dem Menschen ein Wissen nur vom Bedingten, vom Zeitlichen und betrachtet das Streben der Wissenschaft als Danaidenarbeit. Die Religion kann unmöglich ein Interesse haben, dem Menschen das Wissen der Wahrheit schlechthin vorzuenthalten. Sie behauptet auch im Gegentheil, die Wahrheit zu wissen. Sie gründet den Anspruch, ihr zu vertrauen, auf die Versicherung, daß ihr Glaube, der doch ein Wissen ist, der wahre sei. Nur die Gewißheit der Wahrheit kann auch für das Handeln zur Beseligung führen, weil nur sie zwischen Gott und uns das reelle Band ist, wie Christus daher sich selbst die Wahrheit und das Leben nennt und wie er uns auffordert, die Wahrheit zu erkennen, weil sie uns frei machen werde. Daß wir vollkommen sein sollen, wie unser Vater im Himmel, gilt nicht blos für die Praxis des Guten, es gilt auch für die Theorie des Wahren.

Es ist merkwürdig, die Menschen zu beobachten, wie sie einerseits die überschwänglichsten Prädicate in Bereitschaft haben, die Würde der Wissenschaft, ihren hohen Beruf, ihre außer-

ordentlichen Leistungen, ihre segenreichen Folgen, namentlich bei akademischen Ostentationen, zu preisen, und wie sie anderseits nicht genug Worte finden können, die Unsicherheit, Anmaaßung, Kurzsichtigkeit, ja Verderblichkeit der Wissenschaft zu schildern, sobald Ernst mit dem Wesen gemacht werden soll. Die armselige Behaglichkeit, mit welcher pfäffische Ignoranten oder pietistische Schwachköpfe die erhabenen Worte des großen Heidenapostels, daß all' unser Wissen Stückwerk sei, mit salbungsvollem Gewäsch commentiren, verräth oft genugsam, wie unbequem und verhaßt ihnen alle Wissenschaft eigentlich ist. Man hat sich an diese doppelte Sprache so gewöhnt, daß man mit ihren Contrasten ohne alle Kritik abwechselt. Man spricht also von den Schranken des menschlichen Wissens, es recht zu erniedrigen. Ist denn aber nicht die Entwicklung der Wissenschaft das zwar langsame doch unabläßig fortschreitende Aufheben dieser Schranken? Zeigt nicht die Geschichte der Wissenschaft die Consequenz der Anstrengungen, uns von unserer Unwissenheit zu befreien? Man spricht von den Grenzen des menschlichen Wissens, in die es ewig eingeschlossen bleiben müßte, weil sie als unübersteigliche nicht zu Schranken herabgesetzt werden könnten. Ist aber nicht den frühern Geschlechtern Vieles als Grenze erschienen, was die Erfindsamkeit, die Combination, der Muth und die Ausdauer späterer Jahrhunderte doch in eine bloße Schranke verwandelte, die der wißbegierige Geist siegreich überwand? Ist nicht jedes Problem ein Amerika, welches seinem Columbus keine Ruhe läßt? Doch selbst, wenn wir zugeben, daß wir empirisch gewisse Dinge niemals erkennen und daß wir insofern an ihnen eine Grenze unseres Wissens haben werden, sind dies gerade Dinge, auf welche es ankommt? Liegt in ihnen gerade ein Inhalt, ohne dessen Besitz die Absolutheit des Wissens unmöglich wäre? Wenn wir nun, wie doch sehr wahrscheinlich, niemals wissen werden, vor wie viel Jahrtausenden der erste Mensch auf diesem Sterne entstand, niemals, wie der Kern unseres Planeten eigentlich beschaffen ist, niemals, welche Sterne die letzten in der Nacht des unendlichen Raumes sind, niemals, in welcher Art und Weise wir nach unserm Tode uns zur Natur verhalten werden u. s. w., u. s. w., wird dadurch das, was die Erkenntniß

der Ideen betrifft, gehindert? Welch' eine Welt voll Entdeckungen aller Art liegt nicht zwischen uns und Aristoteles und wie sehr müssen wir doch anerkennen, daß dieser Grieche die wesentlichsten Ideen und Begriffe nicht nur, sondern daß er sogar im empirischen Wissen die meisten und vornehmsten Gegenstände richtig erfaßt hatte. Die Erkenntniß des reinen Denkens, der reinen Mathematik, der Psychologie, der Gesetze des Willens und der ewigen Natur Gottes, hängt nicht von der Breite der Empirie, nur von der Kraft der Vertiefung ab.

Wenn man unsere Erkenntnisse durchmustert, so fragt sich, welche von ihnen wir uns denn wohl in Gott anders denken müßten? Die Gesetze des Denkens können wir uns in Gott gewiß nicht anders denken. Einheit wird auch für ihn Einheit, Unterschied Unterschied, Grund Grund, Allgemeines allgemein, Einzelnes einzeln sein müssen u. s. w. Wenn wir uns eine Intelligenz auf dem Polarstern vorstellen, die sich damit beschäftigte, eine Logik zu entwerfen, so müßte dieselbe mit unserer Logik in allen Stücken übereinstimmen. Das menschliche Denken kann als vernünftiges nur die Bestimmungen der Vernunft zum Inhalt haben, die Vernunft aber, das Denken des Logos, ist göttlich und für alle Intelligenzen die nämliche. Wird es nicht mit der Mathematik eben so sein? Sollen wir in der That annehmen, daß für Gott der Winkel im Halbkreise kein rechter sei, daß für ihn ein Kegel kein Kegel, eine zweite Potenz keine zweite, eine Asymptote keine Asymptote sei u. s. w. Schwerlich. Es ist nicht abzusehen, was in den logischen und mathematischen Bestimmungen das Nurmenschliche oder gar Nichtgöttliche sein soll. Und so könnte man die Reihe der Wissenschaften durchlaufen. Man könnte fragen, ob für Gott die Erde sich nicht um die Sonne drehe, ob für ihn Körper nach einem andern Gesetz, als dem von uns entdeckten, fallen, ob für ihn die Formen und Qualitäten der Mineralien, die Gestalten und Processe der Pflanzen, die Organismen und Lebensweise der Thiere andere, als für uns, seien? In den höhern Regionen merkt man bald, daß ein solcher Dualismus zwischen menschlichem und göttlichem Wissen sie selbst vernichten würde. Wenn, was wir als gut und als böse erkennen, nicht in dem ewigen

Erkennen und Wollen, nicht im Wissen des lebendigen Gottes selber wurzelte, wäre dann wohl Sittlichkeit und Religiosität denkbar? Lehren nicht die Religionen ausdrücklich, daß Gott dem Menschen die Wahrheit offenbart habe, was doch keinen Sinn hätte, wenn sie nicht gewußt werden könnte? Wird sie aber gewußt, so wird mit ihr auch das Absolute gewußt. Sagen uns nicht die Religionen, daß wir das Gute wollen müssen, weil es der Wille Gottes selbst ist? Ist dies der Fall, so muß wenigstens hier das menschliche Wissen zugleich göttlich oder absolut sein. Ist denn aber ein Bewußtsein des Guten möglich, ohne dasselbe zu denken? Wird es aber gedacht, treten dann nicht die logischen Kategorieu in den ethischen Inhalt ein? Sind nicht Rechte und Pflichten und Tugenden als universelle, particuläre und singuläre unterschieden? Und führt nicht die concrete Bestimmung des Sittlichen sofort auch zum Begriff der Natur? Kann das Ethische seiner Wahrheit nach erkannt werden, ohne das Physische zu beachten? Gewiß nicht. So hängt Alles zusammen.

Wenn nun aber von der Wissenschaft behauptet wird, daß sie die Absolutheit des Erkennens erstreben müsse, so soll in dieser Tendenz wenigstens Pantheismus liegen. Dies Wort darf nur ausgesprochen werden, um sofort einen Chor von hunderttausend Narren, die nur auf die Stichwörter des Zeitgeistes dressirt sind, sein Anathema über die Wissenschaft erheben zu lassen. Pantheismus! Wenn man doch oft wüßte, was mit diesem Wort eigentlich gesagt sein soll. Das heißt es versteht sich von selbst, alles erdenklich Schlechte sich dabei vorzustellen. Pantheismus ist im Wörterbuch der Zeit gleichbedeutend mit verkehrtem, zuchtlosen Denken, mit Unsittlichkeit aller Art, mit Unfrömmigkeit und frivolem Unglauben, was aber Pantheismus an sich sei, wird oft gar nicht klar gemacht. Wir verstehen unter Pantheismus die Hypothese, daß die Existenz eines von der Welt sich selbst als Person unterscheidenden Gottes geleugnet und die Existenz der Welt selber unmittelbar als das Absolute angenommen wird. Wir denken, daß dies eine treuherzige und bündige Erklärung ist, welcher selbst die Evangelische Kirchenzeitung ihren Beifall nicht wird versagen können. Wir ver-

werfen diese Hypothese als eine wissenschaftlich unhaltbare, aber gerade, weil wir dies thun, beharren wir bei der Annahme der Möglichkeit der Absolutheit unseres Erkennens. Daß mit dieser Annahme nicht das Monopol einer Philosophie ausgesprochen, nicht die Vollendung des Wissens in einem einzelnen System versichert wird, liegt auf der Hand. Wenn man eine solche Hybris von der Hegel'schen Philosophie herumträgt, so lügt man sie ihr an. Die Gewißheit der Erkenntniß der Wahrheit hat jeder Philosoph ausgesprochen, der eine positive Philosophie hatte, denn ohne solche Gewißheit würde er gar nicht Philosoph gewesen sein. Diese Gewißheit hat daher auch Hegel unverhohlen mit männlichem Selbstgefühl eben sowohl, als Kant oder Fichte, Schelling oder Spinoza ausgesprochen. Daß der historische Unterschied in dieser Gewißheit keine Instanz gegen ihre Realität ist, darf man wohl als ein Problem ansehen, welches die genetische Behandlung der Geschichte der Philosophie gelöst hat, indem sie die Nothwendigkeit der verschiedenen Standpuncte für den Begriff des Absoluten durch die Einheit ihres innern Zusammenhangs zu erkennen gelehrt hat.

Daß Hegel des Pantheismus beschuldigt wird, ist nun so oft wiederholt worden, daß es eines der entschiedensten Vorurtheile der Zeit gegen seine Philosophie ausmacht und daß die Polemik gegen dies Vorurtheil entweder als das unkritische Vorurtheil einer mißverstehenden Täuschung oder als ein Verlassen seiner Philosophie genommen wird. Alle Beweise aus seinen Werken, aus dem Geist seiner Philosophie, aus seinen eigenen ausdrücklichen Versicherungen, keinen Pantheismus zu lehren, sind fruchtlos geblieben, weil seine Gegner sonst eigentlich nichts Besonderes für sich gehabt hätten, ihm zum Vorwurf zu machen, und weil dann das Wenige, was sie nicht vom ihm gelernt, gar zu armselig erschienen wäre. Es sind unter den Gründen, die man gegen ihn selbst, um ihn zum Pantheisten zu stempeln, vorgebracht hat, hauptsächlich immer zwei gewesen. Der eine ist die Behauptung Hegel's, daß die Wahrheit schlechthin, daß Gott selbst seinem Wesen nach erkannt werden könne, denn mit dieser Behauptung widersprach er dem beliebten Satze, daß wir zwar wissen könnten, daß, nicht aber, was Gott sei. Der

andere ist die Behauptung, daß in der Religion das Selbstbewußtsein Gottes zu dem des Menschen werde und Gott sich im Menschen wisse. Nimmt man diesen Satz so, als hätte Hegel sagen wollen, daß Gottes Wissen kein ursprüngliches und selbstständiges sei, daß vielmehr die an sich blinde Substanz des Absoluten erst in dem Menschen zum Bewußtsein ihrer selbst gelange, so ist der Pantheismus glücklich herausgebracht, denn es wird ja aldann das Selbstbewußtsein Gottes von der Existenz des Menschen abhängig gemacht. Der Mensch wird actu zum selbstbewußten Gott, woraus dann die Ueberflüssigkeit aller Religion, alles Cultus, alles Gebets, alles Verhaltens zu Gott als dem sich selbst vom Menschen und der Natur unterscheidenden absoluten Geist als unfehlbare Consequenz folgt. Der Pantheismus der Selbstvergötterung muß in Atheismus umschlagen. Nichts in der That kann falscher sein, als diese Interpretation Hegel's, nach welchem der Mensch im Gegentheil von Gott nichts wissen würde, wenn nicht das Wissen Gottes von sich selbst das absolute Prius des menschlichen Wissens von ihm wäre. Wenn der Mensch von Gott weiß, so weiß er zugleich nur durch ihn von ihm Daß Gott selbst der im Wissen des Menschen sich ihm offenbarende sei, ist ein Satz, der keiner Religion widerspricht, weil ohne ihn Religion überhaupt undenkbar ist. Den Irrthum, der sich an den Begriff der Unpersönlichkeit der Vernunft anschließt, den vermeinten Pantheismus Hegel's zum Panlogismus zu machen, haben wir schon oben berührt. Auf dem Standpunct der logischen Idee an sich ist nur diese erst das ideelle Subject des Absoluten und kann deshalb hier gesagt werden, daß die Vernunft sich ihrer als alles Seins gewiß oder daß die logische Idee die sich als alle Wahrheit wissende Idee sei. Damit hat Hegel nicht sagen wollen, daß der Begriff der logischen Idee der absolute Begriff des Absoluten sei, denn dies ist für ihn nur der Begriff des absoluten Geistes, sondern daß das Absolute, wenn es nur als Denkendes sich setzt, noch keinen andern Inhalt, als den logischen, haben kann. Da nun der Geist actu das denkende Subject ist, so wurde früher nachgewiesen, daß die Vernunft in dem Geist persönlich werde und daß Gott, nur als Denken bestimmt, der Logos sei. Franz

v. Baader in den kleinen Schriften, die im ersten Band seiner gesammelten Werke von Hoffmann 1851 als auf die Logik Bezug habende zusammengestellt sind, hat ausdrücklich die Richtung Hegel's auf den Logos anerkannt, wenn gleich Hegel nach ihm noch nicht den vollkommenen christlichen Begriff desselben gefaßt haben soll. Hegel hat aber das Moment der Subjectivität in der Idee keineswegs verkannt. In der Encyklopädie, §. 215, hat er namentlich hervorgehoben, daß die Idee als Proceß genommen werden müsse, weil der Audruck für sie, Einheit des Ideellen und Reellen, des Unendlichen und Endlichen, des Subjectiven und Objectiven, des Denkens- und Seins, des Möglichen und Wirklichen zu sein, nicht ausreiche. Einheit drücke eine ruhig beharrende Identität und die Substantialität des Ansichseins aus. Es komme aber darauf an, die Idee als Thätigkeit zu fassen, die, als negative Einheit, in sich positiv zurückkehre. Das heißt: Hegel will nicht sagen, daß die Idee nur als Proceß, als ein Herakliteisches Werden, als eine perennirende Metamorphose zu denken sei, wie ihm auch so oft Schuld gegeben, sondern daß die Idee im Setzen ihrer Unterschiede Einheit mit sich bleibe. Er bedient sich deshalb eigends des Ausdrucks: übergreifend, um zu bezeichnen, daß die Einheit eine durch die Centralität des Begriffs der Idee in sich bestimmte, nicht eine aus ihren Gegensätzen nur neutralisirte sei. Das Unendliche greife über das Endliche, das Denken über das Sein, die Subjectivität über die Substantialität über, als wodurch allein Rückkehr der Idee in sich, Ruhe in der Thätigkeit, möglich wird. Damit man aber bei dem Uebergreifen auch wirklich an die Einheit der Idee denke, fügt Hegel vorsichtig hinzu, daß man diesen Begriff der Subjectivität des Denkens u. s. w., von der einseitigen Subjectivität, von dem einseitigen Denken u. s. w. unterscheiden müsse.

Wäre das Denken nicht als absolutes möglich, so würde nur Sophistik übrig bleiben, ein Spiel der Meinung, wie Protagoras den zufälligen, empirischen Menschen zum Maaß aller Dinge machte. Denken, ohne auf absolute Gewißheit der Wahrheit auszugehen, ist ein Widerspruch gegen den Begriff des Denkens.

## Die Kunst des Denkens.

In der Geschichte der Logik begegnen wir häufig der Bezeichnung derselben als einer Kunst. Seit die Logik von Port Royal den Titel: l'art de penser, an der Stirn trug, wurde diese Bezeichnung besonders beliebt. Soll damit nun gesagt sein, daß das Denken durch Uebung in dem Denkenden eine größere Fertigkeit erlangen könne, so ist dieselbe unverfänglich. Sollte damit aber gesagt sein, daß die Logik nicht eine Wissenschaft, sondern eine Kunst sei, so wäre diese Auffassung derselben unrichtig. Die Aufgabe der wirklichen Kunst bleibt die Hervorbringung des Schönen. Mit dieser hat die Logik nichts zu schaffen. Der Sinn des Wortes Kunst muß folglich auf die Virtuosität im Denken eingeschränkt werden. Die Logik soll eine Kunst sein, wie man auch die Arithmetik die Rechenkunst nennt, wie eine Theorie überhaupt, sofern sie als Praxis bethätigt werden soll, Kunst genannt wird. Die Logik von Port Royal, die in der Eile von vierzehn Tagen geschrieben ward, sollte einem jungen Herrn von Stande in einigen Tafeln die Regeln des Denkens zusammenstellen, damit er das Wahre vom Falschen unterscheiden könne. Dies war der praktische Zweck derselben.

Nun hat man den Nutzen der Logik gewiß nicht zu verkennen, namentlich für die wissenschaftliche Eristik, für die Disputirkunst, die bei den Alten und seit der Scholastik auch bei den Neuern in so hohem Ansehen stand, dasselbe jedoch mit Recht durch die Kant'sche Philosophie und die ihr folgende Umbildung der Wissenschaft verloren hat. Auch für die Rhetorik hat die Logik einen unbestreitbaren Nutzen, so daß die Topik, auch bei Aristoteles, die eigenthümliche Form ward, in welcher man die Logik für die Zwecke der Kunst der Beredsamkeit bearbeitete. Man kann daher behaupten, die Rhetorik sei in der That diejenige Wissenschaft, in welcher die logischen Operationen auch unter den ästhetischen Gesichtspunct gestellt und die Logik zur Kunst erhoben werde. Wenn man aber weiter gegangen ist und die Logik zu einer Kunst hat machen wollen, welche durch einen Mechanismus Gedanken erfinden helfe, so ist dies ein Irrthum. Raimund Lullius ist es bekanntlich gewesen, welcher

die Logik von dieser Seite aufgefaßt hat. Wir verweisen hierüber auf unsere Modificationen der Logik, 42—62. Da die Begriffe, Urtheile und Schlüsse auch ein quantitatives Moment haben, so ward man dazu verführt, die logischen Operationen als arithmetische zu behandeln. Giordano Bruno, Hobbes, Leibnitz, Ploucquet, Bardili und Wagner haben das Denken wesentlich auch als ein Rechnen betrachtet. In den arithmetischen Operationen sind unzweifelhaft logische Bestimmungen enthalten. Einheit, Vielheit, Allheit, Positives, Negatives, Ganzes, Theil u. dgl. sind an sich logische Kategorien. Weil nun das Rechnen den Größen, die seinen Inhalt ausmachen, ganz äußerlich bleibt, so erhält es dadurch auch eine äußerliche Begrenzung, die alle Falschheit vermeidlich zu machen scheint. Man glaubte daher auch das Denken vor allem Irrthum sichern zu können, wenn man es zum Calcul gestaltete. Die syllogistischen Formen als solche sollten über die Wahrheit des Denkens entscheiden. Man vergaß aber, daß der Inhalt nicht weniger beachtet werden müsse und daß man, um mit Begriffen rechnen zu können, dieselben nur als ein Eins nehmen dürfe, das in sich abgeschlossen sei. Man vergaß, daß hiedurch die Selbstbestimmung des Begriffs, die Lebendigkeit seiner Beziehungen, getödtet und seine Verhältnisse der Zufälligkeit überliefert werden müßten. Das Erfinden in diesem Sinn, wornach die Logik als eine Heuristik eine ars combinatoria und inventoria sein sollte, bestand in der That nur aus ganz zufälligen Relationen. Die Vorrichtung des Lullianischen Denkapparates, zwei concentrische drehbare Pappkreise, die zwei bewegliche über einandergelegte Triangel enthielten, machte es allerdings möglich, eine Anzahl Subjecte mit einer Anzahl von Prädicaten in eine Anzahl von Verhältnissen zu setzen, ohne dabei zu denken. Diesen Zufall der Beziehung nannte man eben Erfindung. Er sollte mühelos den Kreis unseres Erkennens erweitern und ganz neue, ungeahnte Bestimmungen entdecken lassen. Nichts war nun leichter, als eine Relation zu finden. Wie aber konnte man wissen, ob sie wahr sei? Mußte man dazu nicht erst wieder über die Natur des Subjects nachdenken, ob ihre Beschaffenheit ein von dem Cirkel gegebenes Prädicat auch wirklich zulasse? Wenn ich

z. B. das Subject Mineral und das Prädicat Böse zusammenknüpfen sollte, so würde das positive Urtheil: das Mineral ist böse, mir offenbar einen falschen Begriff geben. Würde aber, wenn statt dieses Prädicats sich das des Guten dargeboten hätte, das Urtheil: das Mineral ist gut, mir einen wahren Begriff gegeben haben? Würde nicht der Begriff des Minerals selbst erst die Entscheidung ermöglichen, welche Prädicate für ihn denkbar sind? Würde also jene sogenannte Erfindung etwas helfen? Geht man weiter in der Kritik, so fragt sich sogleich, warum nur diese Subjecte, nur diese Prädicate, warum nicht auch andere in das Spiel der Combination aufgenommen sind? Genug, es ist eine Täuschung, daß sich das Denken das Denken ersparen könne. Die großen Entdeckungen der Wissenschaft können nicht aus einer Maschine wie der Zufall eines glücklichen Looses hervorspringen. Aehnlich ist es mit dem syllogistischen Mechanismus. Gewisse Schlußformen sind unstreitig falsch, allein daraus folgt nicht, daß die regelrechte logische Form als solche schon die Weihe der Wahrheit ertheile, sobald von dem Inhalt abstrahirt wird. Der Formalismus des Verstandes allein hat keine verificirende Kraft. So wahr es ist, daß wir nur durch Schlußfolgerungen das Gebiet der Erkenntniß erweitern können, da wir selbst die von der Wahrnehmung gegebenen Gegenstände inductorisch zu begreifen und unserm schon organisirten Wissen einzuordnen haben, so wahr ist es auch, daß der bloße Syllogismus nicht ausreicht, den Begriff der Wahrheit zu finden. Ohne den Schluß, also auch ohne seine Form, ist es freilich ebenfalls unmöglich, aber das logische Gerüst des syllogistischen Technicismus allein thut es auch nicht.

Wenn wir also die Logik als Kunst nur innerhalb der Rhetorik gelten lassen, wenn wir die Verwandlung der Logik in eine Denkrechenkunst verwerfen, wenn wir den bloßen Verstandesschluß, der vom Inhalt abstrahirt, als ungenügend für den Begriff der Wahrheit erachten, so könnte es den Anschein gewinnen, als verkännten wir die Bedeutung der logischen Idee, die absolute Form des Wahren zu sein. Dies ist jedoch keineswegs der Fall, sondern gerade weil wir anerkennen, daß das logische Element in aller Realität als ein nothwendiges

Moment derselben gesetzt wird, gestehen wir der Logik zu, die Hodegetin der Erkenntniß sein zu können. Die Logik wird zur wissenschaftlichen Technik nicht durch eine formelle Kunstfertigkeit und äußerliche Berechnung, wohl aber durch die Einsicht in den eigenthümlichen Werth und in den innern Zusammenhang der Kategorien. Das Bewußtsein der Methode hilft dazu, die Realität in ihrem Wesen zu erkennen, ohne damit die Mühe zu ersparen, sich in die Eigenthümlichkeit desselben zu vertiefen. Wenn man gesagt hat, die Methode sei das Princip der Hegel'schen Philosophie, so ist das ein offenbarer Irrthum, denn eine Methode kann kein Princip sein. Das Princip der Hegel'schen Philosophie ist der ihr eigenthümliche Begriff des Geistes, von welchem der Begriff ihrer Methode erst die Folge ist. Wenn man ferner die Hegel'sche Methode nur in die syllogistische Vermittelung gesetzt hat und etwas schon speculativ begriffen zu haben glaubte, sobald man es als einen Schluß redigirt hatte, so war ein solches Verfahren in der That nur ein scholastischer Formalismus, der die Folge hatte, daß die Methode und mit ihr, da sie das Princip selber sein sollte, die Philosophie in Verruf kommen mußte. Die Methode war hier nicht mehr, was sie sein sollte, die Selbstbewegung des Inhalts, sondern eine dem Inhalt äußere Verstandesform.

## Die Eintheilung der Logik.

Wenn die Psychologie als eine nothwendige und selbstständige Wissenschaft anerkannt werden muß, so folgt, wie wir oben gesehen haben, daß die Entwicklung des subjectiven Erkennens von der Logik auszuschließen ist. Es folgt auch, daß von ihr die Grammatik, da sie einen psychologischen Ursprung hat, auszuschließen ist. Die Kunst der Rede aber, sofern sie das logische Element dem ästhetischen Gesichtspunct unterordnet, gehört ebenfalls einer selbstständigen Wissenschaft, der Topik und Rhetorik an. Alle Tropen und alle Figuren (σχήματα λεξέως, figurae dictionis) haben auch ein logisches Moment, allein die ästhetische Wirkung, die mit ihnen bezweckt wird, ist ihr specifischer Charakter. Nach diesen Aussonderungen bleibt für die

logische Wissenschaft der Begriff der Idee im abstracten Elemente des Denkens als die ihr eigenthümliche Aufgabe. Der Begriff der Idee ist aber der der Einheit des Begriffs und seiner Realität. Ein Begriff ohne Realität ist keine Bestimmung der Idee, sondern eine bloße Vorstellung, welche der Willkür der Intelligenz anheimfällt. Die Vorstellung z. B. daß die Erde von einem Riesen getragen werde, ist kein wahrhafter Begriff; sie ist ohne Realität, ein Product der Phantasie. Der Verstand darf nur fragen, worauf denn der tragende Atlas wieder stehe, so springt die Realitätslosigkeit der Vorstellung sofort hervor. Umgekehrt ist eine Realität ohne Begriff ebenfalls keine Bestimmung der Idee. Eine begriffslose Realität ist keine wahrhafte Realität, sollte sie auch empirische Existenz haben. Eine Zauberformel aus sinnlosen Wörtern z. B. ist eine begrifflose Realität, welche der Idee nicht entspricht. Sie vermag daher auch nicht zu realisiren, was sie angeblich soll bewirken können.

Aus dem Begriff der Idee ergibt sich ihre Eintheilung. Der Begriff setzt sich: 1) als Sein an sich; 2) als Begriff für sich; 3) als Selbstvermittlung des Begriffs und seiner Realität oder als Idee. Hieraus resultiren für die Logik drei Wissenschaften: 1) die Metaphysik; 2) die Logik; 3) die Ideologie, die auch Dialektik im Platonischen Sinn oder Wissenschaftslehre genannt werden kann.

Diese Eintheilung ist nur das Progamm der Wissenschaft, welche sie zu rechtfertigen hat. Doch werden wir nicht umhin können, schon vorläufig eine kurze Begründung derselben zu geben. Der Begriff des Seins ist der erste, weil das abstracte Denken in sich unmittelbar die Bestimmung des Seins findet. Das Denken ist das ursprüngliche Sein selbst, wenn wir erwägen, daß der Geist als absoluter der ewige, schlechthin denkende ist und sein vorschöpferisches Wollen nur in der Gestalt des Denkens existiren kann. Insofern hat das Denken die Priorität vor dem Sein, weil es die Superiorität über demselben hat. Allein mit solchen Ausdrücken suchen wir nur die Mißverständnisse abzuwehren, welche in dem Dualismus von Sein und Denken liegen, wie die Vorstellung ihn zu haben pflegt, wenn sie unter Sein sofort das Dasein als sinnliches, unter Denken

das subjective Erkennen versteht. Nehmen wir das Sein als ein solches, von welchem das Denken ausgeschlossen ist, so ist es unmöglich, daß aus ihm das Denken hervorgehen könne. Nehmen wir hingegen das Denken, so ist es unmöglich, von ihm das Sein auszuschließen. Es kann nur als seiend gedacht werden. Dies einfache Verhältniß ist die Wurzel alles Idealismus, der selbst der wahrhafte Realismus ist. Das Denken setzt aber in sich als abstractes nur den Begriff des Seins. Dies ist ein Hauptpunct, die metaphysischen Kategorien richtig zu fassen, um sie nicht zu theogonischen Potenzen zu machen oder in ihnen bereits eine Wissenschaft des realen Seins zu suchen, wie es erst in der Natur und im Geist als solchen existirt.

Der Inhalt der Metaphysik ist also der Begriff des Seins überhaupt. Seine Bestimmungen sind Gedanken, aber Gedanken, die in der Natur und im Geist auch zur Realität gelangen. Es sind die ideellen Grenzen in dem realen Processe der Natur und des Geistes. Das Sein ist: 1) unmittelbares Sein; 2) als unmittelbar ist es der Grund seiner Existenz oder Wesen; 3) als Beziehung des in ihm liegenden Begriffs auf die Existenz desselben ist es Zweck. Diese drei Begriffe hängen durch sich selbst mit einander auf das Innigste zusammen. Die Folge, in welcher sie hier erscheinen, ist der Ausdruck ihres eigenen Verhältnisses zu einander. Im Begriff des Zweck's erklärt sich erst der wahrhafte Begriff des Seins, der insofern der eigentliche Grund ist, weshalb es existirt und als existirendes gerade diese und keine andere unmittelbare Bestimmtheiten hat. Es könnte daher gerathener erscheinen, mit dem Begriff des Zweckes als der höchsten Kategorie anzufangen, allein dies ist unmöglich, weil sofort, wenn man auch sagte, daß man mit ihm anfangen wolle, doch erst der Begriff des Seins und Wesens abgehandelt werden müßte. Die metaphysischen Kategorien als solche sind nicht reale Specificationen des Seins, sondern logische d. h. an sich abstracte Bestimmungen, die als solche nur im Denken existiren. Wenn man diese Abstraction aber wieder abstract nimmt, als wenn nämlich die Kategorien nicht in der

Realität die ideellen Mächte derselben ausmachen, so würde das wieder ein Irrthum sein.

Weil das Denken es ist, das sich von der Unmittelbarkeit des Seins durch die Vermittelung des Wesens zum Begriff des Zwecks fortbestimmt, so tritt es aus diesem als Begriff für sich hervor. Der Zweck ist schon Begriff, aber innerhalb des Begriffs des Seins. Der Begriff für sich ist der Begriff als Selbstbestimmung des Denkens, welches sich als Sein entwickelt. Der Begriff als solcher hat daher eine Gestaltung, welche der des Begriffs des Seins als solchen umgekehrt entspricht. Das Sein erhebt sich im Zweck zum Begriff. Das Denken vermittelt die Gewißheit der Einheit des Begriffs mit der Realität; dies ist die Sphäre der eigentlichen Logik im engern Sinn. Die Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit sind 1) Momente des Begriff's, die sich 2) zur Unterscheidung des Urtheils und 3) zur Vermittelung des Urtheils mit der Einheit des Begriffs durch den Schluß entwickeln. Der Schluß hat Nothwendigkeit, weil er die Realität des Begriffs in einer seiner Bestimmungen beweist.

Der Schluß ist mithin die Form, in welcher der Begriff sich als Selbstzweck realisirt. In dieser Einheit des Begriff's und der Realität ist der Begriff Idee. Es erhellt, daß die Metaphysik und die Logik schon die Wissenschaft der Elemente der Idee sind, daß aber ihr vollständiger und wahrhafter Begriff erst in der Einheit des Begriff's mit seiner Realität erreicht ist. Die Idee ist nun 1) als Begriff ihres Inhalts Princip; 2) als die eigene Form seiner Entwickelung Methode; 3) als harmonische Totalität der methodischen Auslegung ihrer selbst System. System ist der höchste Ausdruck für den nach der Nothwendigkeit seiner Form völlig auseinander gelegten Begriff. Die logische Idee ist selbst ein System von Bestimmungen, von denen der Begriff des Systems den Schluß ausmacht. Wir sind an die Unterscheidung der Metaphysik und Logik gewöhnt. Was wir aber Ideologie nennen, pflegt unter dem Titel einer angewandten Logik oder einer Methodenlehre vorgetragen zu werden. Es ist jedoch nicht abzusehen, warum man sich nicht des durch die Sprache gebotenen Vortheils bedienen soll, Begriff

und Idee zu unterscheiden. Bei den Romanischen Völkern hat Ideologie die Bedeutung der Wissenschaft vom subjectiven Erkennen empfangen, allein dies kann kein Grund sein, das Wort Ideologie nicht in einem Sinne zu gebrauchen, der mit seinem ursprünglichen Platonischen viel näher zusammenhängt.

Man lasse einmal die Unterscheidung in besondere Wissenschaften ganz fallen, so wird die allgemeine Homogeneität der Begriffe viel deutlicher. Man erhält dann folgende progressive Reihe:

Sein, Wesen, Zweck, Begriff, Urtheil, Schluß, Princip, Methode, System.

Aber von diesen an sich im Element des abstracten Denkens homogenen Begriffen erkennt man leicht, daß die drei erstern, Sein, Wesen und Zweck, unter sich darin identisch sind, Bestimmungen des Seins an sich auszumachen. Diese Identität ist es, die ihnen den metaphysischen Charakter gibt. Die zweite Trias hingegen, Begriff, Urtheil und Schluß, setzt sich den Begriff des Seins schon voraus, nimmt ihn also in sich auf, und entwickelt die Form des Begriff's, durch welche sie als der Mittelpunct des logischen Denkens erscheint. Die dritte Trias, Princip, Methode und System, geht von der Einheit des Begriff's und seiner Realität schon aus, indem das Sein in sich selbst als Begriff bestimmt ist. Es sind dies sehr einfache Unterschiede, die freilich für Jemand, der sie noch nicht durchdacht hat, gerade durch ihre Einfachheit schwierig werden können. Es kann namentlich auch als ein didaktischer Fehler Anstoß erregen, daß die metaphysischen Kategorien die Präcedenz vor der im engern Sinn logischen haben sollen. Man stellt sich gemeinhin vor, daß die Metaphysik eine Wissenschaft sei, welche sich die Logik eben so als Bedingung voraussetze, wie jede andere und welche die Logik an Schwierigkeit des Verständnisses bei weitem übertreffen. Was den ersten Punct anbetrifft, so erledigt er sich dadurch, daß die sogenannten metaphysischen Kategorien mit den vorzugsweise sogenannten logischen zugleich Momente des nämlichen Begriff's der reinen Vernunft, des Begriffs der Idee als logischer sind. Was aber den zweiten Punct angeht, so ist er ein bloßes Vorurtheil. Es ist an sich kein Grund vorhanden, weshalb der

Begriff der Qualität, Quantität, Modalität u. s. w. schwerer sein sollte, als der Begriff des Allgemeinen, Besondern, Einzelnen u. s. w. Jenes Vorurtheil widerlegt sich auch in der gewöhnlichen formalen Logik, welche die Metaphysik von sich ausschließen will, dadurch, daß sie alle metaphysischen Begriffe unkritisch und als sich von selbst verstehende in sich aufnimmt. Für den Inhalt eines Begriffs ist der Begriff der Qualität, für den Umfang der der Quantität nicht zu entbehren. Wesentliche Merkmale von unwesentlichen, positive von negativen, wirkliche von möglichen, nothwendige von zufälligen unterscheiden zu können, setzt den gesammten Begriff des Wesens in allen seinen Modificationen voraus. Urtheile der Qualität, der Quantität, der Modalität fordern abermals, daß, was Qualität, Quantität, Modalität an sich sei, schon gewußt werde. Gleicherweise ist es mit den Schlüssen. Der Vorausgang der Metaphysik ist mithin eine Bedingung für das richtige Verständniß der Logik. Daß die formale Logik genöthigt ist, die metaphysischen Kategorien in ihre Auseinandersetzung einzuschmuggeln, beweist thatsächlich die Unentbehrlichkeit derselben innerhalb der Logik. Man nehme irgend ein Handbuch der Logik, um sich von dem Gesagten zu überzeugen. Bachmann's System der Logik, 1828, ist gewiß eines der bessern. Womit beginnt es? Mit einer Deduction der höchsten Denkgesetze d. h. mit dem Gesetz des Widerspruchs. Dies wird nun §. 19 anthropologisch und subjectiv so ausgedrückt: „Die Thätigkeit unseres Geistes im beginnenden Denkprocesse kann sich nur in der Form der Duplicität entfalten, entweder als setzend, oder als aufhebend (negirend). Die Form des Setzens ist: Es ist, die des Aufhebens: Es ist nicht. Beide sind sich rein entgegengesetzt." Da hätten wir also zum Anfang der Logik dieselben Bestimmungen, mit denen die Hegelsche anfängt: Sein und Nichtsein, denn um sagen zu können: Es ist oder es ist nicht, muß ich doch wissen, was Sein und was Nichtsein ist. Als es weiterhin zur Lehre von den Merkmalen der Begriffe kommt, sehen wir den Begriff des Wesens auftreten. „Das Wesen eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenschaften in ihm, durch welche es eben so und nicht anders bestimmt worden. Man kann sie

nicht wegdenken, ohne die innere Natur desselben aufzuheben." Der Begriff des Wesens an sich ist ein metaphysischer, den die Logik lemmatisch aufnimmt. So ist es mit den Begriffen Materie und Form, Substanz und Accidenz, Causalität und Dependenz u. s. w. D. h. die formale Logik selber erkennt factisch an, daß die Bestimmungen des Seins abstracte Begriffe und umgekehrt die Bestimmungen des Begriff's Momente des Seins an sich sind. Sie bewegt sich selber ganz naiv in der Identität des Denkens mit dem Sein, die ihr sonst an der speculativen Logik so verhaßt ist.

Jene progressive Reihe der logischen Stammbegriffe vom Sein bis zum System verhält sich in ihren einzelnen Gliedern so, daß immer ein Begriff als vorangehender zur Bedingung des nächstfolgenden, dieser mithin das Resultat desselben wird. Man wird nicht vom Wesen einer Existenz handeln können, wenn nicht das Dasein desselben vorausgesetzt wird. Die moderne Theologie sagt z. B wir wüßten wohl, daß Gott, nicht aber, was Gott sei. Das Sein Gottes behauptet sie zu kennen, denn sonst könnte sie gar nicht den Begriff Gottes von andern unterscheiden; sie könnte nicht einmal, daß er sei, versichern. Sie muß also die Qualität des göttlichen Seins, nämlich die Absolutheit, kennen; sie muß wissen, daß Gott keine Quantität hat u. s. w., aber doch weiß sie ihrer Ueberzeugung nach nichts von seinem Wesen d. h. von seinem Innern, wie er sich zu sich selber verhält, wie er wirkt, wie er schafft, wie er im Universum selbstbewußt zu sein vermag u. s. w. Dies Wie zu wissen, wäre das Eindringen vom bloßen Sein in die Tiefe des Wesens. Oder nehmen wir, daß Jemand zum ersten Mal ein Schnabelthier erblickte, so würde er wissen, daß ein kleines Thier mit vier Füßen und einem breiten Entenschnabel im Wasser und auf dem Lande lebt; das Dasein mit diesen Qualitäten in dieser Quantität wäre ihm bekannt. Was aber ist das Wesen dieses Thiers? Ist es ein Amphibium, ein Vogel, ein Säugethier? Ist es dies Alles zusammen? Ist es nichts von alle Diesem? Legt es Eier oder gebiert es lebendige Junge? — Der Fortgang von dem Begriff des Seins zu dem des Wesens und der weitere vom Wesen zum Zweck, vom Zweck zum Be-

griff u. s. w. ist eine aufsteigende Progression. Allein eben so sehr kann die Reihe als eine regressive gedacht werden. Der höhere Begriff, der progressiv als Resultat erscheint, ist der Wirklichkeit nach der Grund, ohne welchen der niedrigere gar nicht existirt. Vom Begriff des Systems aus kann man analytisch bis zu dem des Seins zurückgehen.

Betrachtet man nun in dieser Reihe die drei Triaden, so stellt sich eine unverkennbare Verwandtschaft der ersten, mittlern und letzten Begriffe in einer jeden heraus:

Sein, Wesen, Zweck,
Begriff, Urtheil, Schluß,
Princip, Methode, System,

zeigen, daß die Begriffe:

Sein, Begriff, Princip,
Wesen, Urtheil, Methode,
Zweck, Schluß, System,

innerhalb einer jeden Trias die nämliche Bedeutung haben. Die Bestimmungen der ersten Reihe sind einfach und gehen in einander über. Die Qualität des Seins geht in die Quantität, die Allgemeinheit des Begriffs in die Besonderheit, die Involution des Princips in die Evolution über. Die Bestimmungen der zweiten Reihe sind reflexiv als eine Wechselbeziehung Entgegengesetzter, von denen jede Seite die ihr entgegenstehende an sich mitenthält. Im Wesen ist es selbst als Grund nicht von der Folge, im Urtheil ist das Subject nicht vom Prädicat, in der Methode der analytische Regreß nicht vom synthetischen Progreß zu trennen. Die Bestimmungen der dritten Reihe sind speculativ als Einheiten, die sich zur Entgegensetzung ihrer Unterschiede entwickeln, um sie zur höhern Einheit mit einander zusammenzuschließen. Dem Zweck steht das Mittel, der einen Prämisse die andere, dem Begriff des Systems die Realität seiner Ausführung gegenüber; der Zweck aber verwirklicht sich durch das Mittel, die eine Prämisse schließt sich durch den terminus medius mit der andern zusammen; der Begriff des Systems zeigt, daß er die Idee zum Inhalt hat, durch die Kraft, mit welcher er sich im Widerspruch der Erscheinungen dennoch durchsetzt.

Die drei Wissenschaften, welche wir Metaphysik, Logik und Ideologie nennen, sind folglich nur Momente einer einzigen organischen Totalität, nämlich der logischen Idee als des Systems der reinen Vernunft. Daß sie in dem angegebenen Zusammenhange stehen, wird auch durch die Geschichte der Philosophie bestätigt. Wir sind zwar nicht der Meinung, als ob die Geschichte der Philosophie eine vollkommene Parallele zu der Folge der logischen Kategorien bieten müßte, allein es liegt in der Natur der Sache, daß in der historischen Entwicklung des Erkennens die Stadien der Abstraction, der Reflexion und Speculation einander folgen müssen. So gut als in der organischen Entwickiung der Poesie die Epik der Lyrik und diese der Dramatik vorangeht, eben so wohl geht in der organischen Entfaltung des Denkens die Metaphysik der Logik und diese der Ideenlehre voraus. Die Jonier, Pythagoreer, Eleaten, Atomistiker gehen den Sophisten und den Megarensern voraus. Jene haben mit lauter metaphysischen Kategorien, mit dem Sein, Nichtsein, Werden, der Einheit, dem Gegensatz, der Wiedereinheit, dem Einfachen, Zusammengesetzten u. s. w., diese mit der Bildung von Begriffen und Schlüssen zu thun. Mit Platon und Aristoteles tritt dann die Idee auf und sucht bei den Neuplatonikern sich zum System zu gestalten. In der christlichen Philosophie sehen wir die apostolischen Väter, die Gnostiker, die Kirchenväter und Concilier mit der dogmatischen Metaphysik beschäftigt. Auf sie folgt die formale Logik der Scholastiker, bis mit Cartesius der Boden der Idee wieder betreten wird.

Die logische Wissenschaft ist die Fundamentalphilosophie, welche der Philosophie der Natur und des Geistes als der Realphilosophie vorausgeht. Diese Wissenschaften bieten daher das Mittel zu einem Kriterium der logischen Kategorien. Diese müssen sich nämlich so verhalten, daß sie als eine Bestimmung sowohl der Natur als des Geistes gesetzt werden können. Sie sind als die abstracte Form der Vernunft schlechthin allgemein. Man kann daher, ob etwas eine logische Kategorie, daran prüfen, daß man sie gleich sehr in dem Gebiet der Natur als in dem des Geistes nachweist. Diesem positiven Kriterium steht aus demselben Grunde das negative gegenüber, daß eine Bestimmung, welche entweder

der Natur oder dem Geist angehört, nicht eine logische Kategorie sein kann, obwohl das Logische in der Organisation der Natur, wie im Denken und Wollen des Geistes concreter Weise existirt. Das Physische als Physisches ist von dem abstracten Universalismus des Logischen specifisch verschieden. Dies ist der Grund, weshalb z. B. Raum und Zeit nicht als logische, nur als physische Kategorien gelten können. Hierüber ist von jeher viel gestritten, aber Raum und Zeit sind Bestimmungen, welche nicht schlechthin ideell sind, sondern dem Anderssein der Idee als der Natur inhäriren, wie Platon sie deshalb auch im Timäos abhandelt, den Raum als die unberührbare Unterlage alles Sinnlichen und die Zeit als das bewegliche Bild der Ewigkeit, das sich durch den Waudelgang der Gestirne realisirt. Daß *ποῦ* und *πότε* zu den Kategorien des Aristoteles gehören, ist wohl der schlechteste Grund, deu man anführen kann, sie der Logik zu erhalten und Kant hat sie mit Recht daraus verwiesen. Von Seiten des Geistes ist es besonders das Erkennen und die Idee des Guten gewesen, die man der logischen Wissenschaft hat vindiciren wollen. Allein das Erkennen als eine Thätigkeit des subjectiven Geistes fällt, wie wir sahen, in die Psychologie und das Gute als die Idee des Willens fällt in die Ethik und Religionsphilosophie, weiter in die Theologie. So wenig aber die Logik mit der Psychologie, so wenig muß sie mit der Ethik vermischt werden. In der Platonischen Terminologie, zum Theil auch in der Aristotelischen, hat *ἄγαθον* allerdings den Sinn des Absoluten. Bei Platon fällt es noch mit dem Schönen zusammen. Das Schöugute, die Kalokagathie, ist der Centralpunct seiner Ideen. Bei Aristoteles fällt das *ἄγαθον* schon entschiedeu mit dem Begriff des Zweckes znsammen, der, als der höchste, die *εὐπράξια* ist. Solche Vorkommnisse des Sprachgebrauchs können uns jedoch nicht abhalten, die genauere Unterscheidung der Begriffe festzustellen.

---



# Erster Theil.

---

# M e t a p h y s i k.



# Begriff und Eintheilung der Metaphysik.

Metaphysik! Ein bloßer Name zunächst. Vorweg verbannen wir von ihm alle Vorstellungen, die ihn wie das düstere Laboratorium eines Alchymisten erscheinen lassen, der mit wunderlichen Geräthen nach geheimnißvollen Formeln Gold machen will. Wir verbannen von ihm aber auch alle Probleme, die sich auf das Reale beziehen, sofern es entweder der Natur oder dem Geist als solchem angehört. Wir erklären, daß wir unter ihm die Wissenschaft nur vom Begriff des Seins überhaupt verstehen. Dies ist nun zwar leicht gesagt, allein, wie überall, ist das Einfache, welches die Grundlage von Anderm ausmacht, schwerer zu fassen, als man denkt, denn bis zu ihm hin zurückzugehen sind wir wohl gewohnt, es selbst aber zu untersuchen, liegt uns fern. Daher kommt es, daß so Wenige die Aufgabe der Metaphysik richtig begrenzen und bei dem Worte Sein nicht unterlassen können, an eine besondere Substantialität zu denken, statt vorerst mit dem bloßen Begriff des Seins sich zu genügen. Hierin waren die Griechen viel geübter, als die Neuern. Die Platonischen Dialoge bleiben noch immer eine treffliche Schule, zu verdeutlichen, daß Sein, Nichtsein, Werden, Vieles, Maaß, Ursache u. dgl. absolute Abstractionen sind, die im Seienden, im Nichtseienden, im Werdenden, im Vielen, im Maaßvollen, im Verursachenden auch reale Existenz haben, als Begriffe aber in ideeller Reinheit gedacht werden müssen. Niemandem sind diese Begriffe in concreto fremd. Sobald sie aber an und für sich gedacht werden sollen, machen sie Schwierigkeiten, namentlich auch deshalb, weil sich dann sogleich ein Zusammenhang unter ihnen herausstellt, der in sie selber fällt, während wir sie im gewöhnlichen Leben als vereinzelte Scheidemünzen zu augenblicklichem Gebrauch ausgeben.

Der Begriff des Seins ist unerklärbar, wenn man für ihn nach einer äußerlichen Ableitung sucht. Er ist der Begriff, den das Denken in sich als seine ursprüngliche Bestimmtheit findet. Allein er ist nicht unbegreiflich, denn er kann von andern Begriffen unterschieden und in seine eigenen Unterschiede zerlegt werden. Das Sein ist 1) unmittelbar, was es ist; 2) daß es aber so ist, wie es ist, ist durch sein Wesen vermittelt, indem dasselbe der Grund seiner Existenz ist; 3) die Eigenthümlichkeit des Wesens jedoch ist schließlich durch den Zweck bestimmt, der als Ursache in seinem Processe wirksam ist. Diese drei Begriffe, Sein, Wesen, Zweck, machen Ein Ganzes aus. Sie sind dasselbe, was Aristoteles auch Dynamis, Energie und Entelechie nennt. Sie sind die Definition und Eintheilung des Begriffs Sein. Unter den des Seins kann man nicht herunter, über den des Zwecks kann man, nämlich innerhalb des Seins, nicht hinausgehen. Ein Dasein ist unmittelbar so, wie es ist. Es ist aber so, weil es so geworden ist und es ist so geworden, weil es durch seinen Zweck für diese Wirklichkeit bestimmt ist. Die Zehen der Schwimmvögel sind durch eine Haut verbunden, denn das Wesen des Schwimmvogels besteht darin, auf dem Lande gehen und im Wasser schwimmen zu können. Für diesen Zweck ist nun eben eine solche die Zehen verbindende Haut das entsprechende Mittel. Wenn weder Land noch Wasser noch Luft da wäre, so wäre auch ein Thier, wie der Vogel, unmöglich. Soll aber ein Vogel in diesen drei Elementen zugleich leben können, so muß er durch seine Organisation dazu geeignet sein. Das Sein bleibt sich daher an sich gleich, aber, wozu es bestimmt ist, kann oft erst allmälig in die Erscheinung treten. Der Zweck und das Ende haben deshalb selbst in den Sprachen die Bedeutung von Synonymen, wie auch τέλος, finis, fin. Zu welchem Ende etwas tauge oder gemacht sei, sagen wir auch im Deutschen. England z. B. ist immer eine Inselgruppe gewesen, die Metall- und Kohlenlager in sich beherbergt hat. Diese Inselgruppe hat immer den Küsten Scandinaviens und Frankreichs gegenüber gelegen. Ihre Bewohner mußten daher zur Schifffahrt gelockt werden. Aber erst allmälig konnte das Wesen der Briten, ein Schiffervolk zu sein, auch den Zweck

ihrer insularen Lage enthüllen, nämlich das oceanische Verbindungsglied Europa's zu sein. Ohne seine Häfen, ohne seine Kohlenlager u. s. w. würden diesem Zweck die Mittel fehlen. Wir kennen daher oft schon die Qualität und Quantität von etwas. Wir dringen auch wohl zur Erkenntniß des Wesens vor, aber wir zweifeln nicht selten, ob wir den Zweck eines Daseins richtig verstanden haben, der uns das Wesen und Sein erst völlig erklären würde. Eine Aegyptische Pyramide z. B. ist in ihrem Dasein leicht aufzufassen. Es ist ein pyramidales Gebäude aus Kalksteinen, die mit Granit oder Porphyr belegt waren. In ihm finden wir eine Todtenkammer. Das Wesen der Pyramide war also, ein Grabgebäude zu sein. Aber weshalb eine so kolossale Steinmasse emporthürmen, so enge Gänge und Kammern darin anlegen, einen Leichnam zu umschließen? Dies schien Manchen so seltsam, daß sie nach Zwecken suchten, die ihnen das Riesenhafte des Baues besser enträthseln sollten. Sie meinten also, die Pyramiden hätten astronomischen Zwecken gedient, von ihrer Spitze die Gestirne zu beobachten; oder sie hätten den Flugsand der Wüste abhalten sollen u. dergl. mehr. Allein der Zweck war, durch ihre Construction die irdische Verewigung des Leichnams besser zu sichern, weil die Aegyptier, wenigstens in ältern Zeiten, die Unsterblichkeit der Seele noch mit der Dauer des Leibes verknüpften und deshalb den Leichnam mumificirten. Dieser Zweck erklärt den Bau.

Wesen und Zweck werden im gemeinen Leben oft identisch gebraucht, allein nicht ohne kleine Zusätze, in denen sich doch ein Bewußtsein des Unterschiedes verräth. Man wird z. B. für Zweck sagen: das eigentliche Wesen, das wahre Wesen. Für Zweck Bestimmung zu sagen, ist auch gewöhnlich z. B. die Bestimmung des Menschen. Die Bestimmung beruhet auf dem Wesen, allein ohne sie würde das Wesen nicht so, wie es ist, beschaffen sein. Wenn z. B. Tugend die Bestimmung des Menschen sein soll, so muß er denken und wollen können. Denken und Wollen sind das Wesen des Menschen, aber in Verhältniß zum Tugendzweck werden sie Mittel.

Hegel hat den logischen Begriff unter dem Namen des subjectiven dem Zweckbegriff als dem objectiven vorangehen lassen.

Wir haben dies getadelt und wollen das oben Gesagte hier nicht wiederholen. Der Zweckbegriff ist noch ein Begriff des Seins, wenn auch der höchste, während der logische Begriff wesentlich das Verhältniß des Allgemeinen zum Besondern und Einzelnen ausdrückt. Dies Verhältniß liegt nicht im Zweckbegriff, wenn er auch die ideelle Seele eines Realen ausmacht. Ein Zweck kann oft durch verschiedene Mittel erreicht werden, die sich aber zu ihm nicht wie die Arten zur Gattung verhalten. Und selbst wenn der Zweck durch ein Mittel realisirt werden kann, ja, wenn das Mittel mit dem Zweck zusammenfällt, so existirt hierin nicht das logische Verhältniß des Allgemeinen und Besondern. Wenn wir z. B. annehmen, daß Tugend der Zweck des menschlichen Lebens ist, so wird dieser Zweck durch tugendhafte Gesinnung und durch tugendhafte Handlungen erreicht. Wenn ich aber den Begriff der Tugend logisch betrachte, so geht derselbe aus seiner Allgemeinheit in die besondern physischen, intellectuellen und ethischen Tugenden über. Wenn wir diese Unterordnung des Besondern unter das Allgemeine den logischen Begriff nennen, so geschieht dies par excellence, denn wir sind nicht gemeint, dem Zweckbegriff die logische Qualität überhaupt abzusprechen, behaupten aber, daß er ein Moment im Begriff des Seins als solchem ausmache.

Wir können nun die Metaphysik nach ihren Hauptbegriffen wiederum in drei Wissenschaften zerlegen, nämlich in die Ontologie, Aetiologie und Teleologie. Der erste und letzte dieser drei Namen sind geläufig und durch sich selbst verständlich. Der zweite wird geläufig und verständlich werden. Ousiologie, obwohl es ganz richtig gebildet wäre, sagt man nicht. Da aber im Begriff des Wesens der des Grundes und seiner Folge der specifische ist, so kann der Ausdruck Aetiologie am Passendsten dafür gebraucht werden, zumal er in der Medicin schon angewendet wird, die Lehre von den Krankheitsursachen zu bezeichnen. Diese drei Wissenschaften umfassen nun ganz dasselbe, was Aristoteles in seiner Metaphysik abgehandelt hat und wir befinden uns daher von dieser Seite auch mit der Geschichte der Wissenschaft in vollkommener Uebereinstimmung.

# Erster Abschnitt.

## Ontologie.

### Die Lehre vom Sein.

Die Ontologie ist diejenige unter den Wissenschaften der Metaphysik, die am häufigsten behandelt worden ist, weil man ihren Begriffen als den elementarsten am wenigsten ausweichen konnte. Dennoch ist sie in diesen vielfachen Darstellungen in Europa durchschnittlich eine Wiederholung Aristotelischer Definitionen gewesen, bis Hegel und Herbart sie umgestalteten. Herbart's Philosophie ist principiell zwar von der Hegel'schen sehr verschieden, aber in dem Versuch einer neuen und höhern Fassung der ontologischen Begriffe begegnet sie sich mit der Hegel'schen und stimmt mit ihr, wenn auch unter andern Bezeichnungen, oft überein. Dieser Umstand erklärt auch, wie es möglich gewesen, daß so viele Verschmelzungen beider Philosophien in diesem Punct aufgetaucht sind. Hegel's Bestreben, den Zusammenhang der ontologischen Kategorien zu entwickeln, hat ein neues Licht auf sie geworfen. Bis auf ihn hin hatte das abstracte Definiren der Kategorien vorgeherrscht. Trendelenburg's Geschichte der Kategorien und der die Aristotelischen Kategorien betreffende Abschnitt in Prantl's Geschichte der Abendländischen Logik können davon überzeugen.

Nehmen wir an, daß das Denken, als frei von dem Gegensatz des Sub- und Objectiven, sich selbst bestimmt, so ist der Begriff des Seins der erste, zu welchem es sich von sich unterscheidet. Die Vorstellung meint das Sein immer außerhalb des Denkens suchen zu müssen Es soll für sie immer ein Stoff sein, den das Denken als einen gegebenen ergreift, aber das Denken enthält den Begriff des Seins in sich selbst. Es ist für ihn frei von einer Abhängigkeit, welche der philosophischen Bildung des Bewußtseins anheimfällt. Sein ist seine eigene Bestimmung.

Aber hier sogleich muß jener oft von uns schon erwähnte Mißverstand entfernt werden, in dem Gedanken des Seins

mehr, als diesen, suchen zu wollen, wenngleich, wie auch nun zur Genüge erinnert worden, kein reales Sein ohne die abstracten Bestimmungen des Seins gedacht werden kann, so daß in der That die Metaphysik es ist, welche uns die Einsicht in die tiefsten und geheimsten Beziehungen der Dinge eröffnet. Ist man erst darüber im Klaren, daß der Begriff des Anfangs der Wissenschaft eine verschiedene Bedeutung haben muß, je nachdem er im subjectiven, objectiven oder absoluten Sinne gedacht wird, so wird man auch sich darüber deutlich werden, daß objectiv mit dem Begriff des Seins angefangen werden müsse. Der subjective Anfang der Philosophie liegt in der Bildung des einzelnen Bewußtseins zur Gewöhnung an das Denken. In ihn fällt der psychologische Proceß, der vom Anschauen durch das Vorstellen zum Denken leitet. Er ist es, den man gewöhnlich als den Anfang auch der Wissenschaft überhaupt, namentlich der Logik, erwartet. Für das pädagogische Bedürfniß ist diese Erwartung und demgemäß auch jener Anfang ganz richtig. Die Wissenschaft soll aber nicht ihre verschiedenen Gebiete ungehörig vermischen und muß daher eine solche Propädeutik der Psychologie überlassen, die für die Selbsterkenntniß des Erkennens und für die Fähigkeit, den Entschluß zum Denken zu fassen, von absoluter Wichtigkeit ist. Nimmt man aus diesem Gebiet einen besondern Begriff heraus, den objectiven Anfang der Wissenschaft zu gewinnen, so wird derselbe zuletzt immer auf diejenige absolute Abstraction hinauslaufen, die im Abstractum des Seins liegt. Sagt man z. B. man solle mit dem Zweifel anfangen, so ist Zweifeln Denken. Wenn ich an der Wahrheit von Allem zweifle, was ich in meinem Bewußtsein als ein Gegebenes finde, so ist dies ein Act der subjectiven Befreiung meines Denkens von aller Voraussetzung, welcher den Kern der Sokratischen Ironie und der Cartesianischen Skepsis ausmacht. Untersuche ich, was mir bleibt, nachdem ich durch den Zweifel von der Gewißheit aller Wahrheit abstrahirt habe, so ist es die Gewißheit, daß im Zweifeln selbst als einem Denken der Gedanke des Seins enthalten ist. Wird dies Resultat zunächst subjectiv in der Cartesianischen Form ausgesprochen: cogito, ergo sum, so macht dies keinen Unterschied in der Sache selbst aus.

Das Denken setzt sich als Sein, dies ist das Wesentliche. Oder wenn man sagt, daß objectiv von der Thatsache des Bewußtseins ausgegangen werden soll, so ist dieselbe die Selbstgewißheit des Ichs von sich selber: Ich bin Ich. Ich ist aber ein abstracter Begriff. Ich ist Ich nur als sich denkendes und dies sich denkende Ich weiß sich als seiend, denn die Copula zwischen Ich und Ich, das Ich bin, ist Sein. Es ist also abermals die Identität des Denkens mit dem Sein ohne alle weitere Bestimmtheit, die hier ausgesprochen wird. Dieser Fichte'schen Wendung steht der Realismus der absoluten Position Herbart's gegenüber, daß das Sein ist. Daß dasselbe als eine Vielheit realer Wesen gedacht werden müsse, ist schon eine weitere Bestimmung. Nehmen wir also an, daß das Sein schlechthin gesetzt wird, so ist es in dieser Prädicatlosigkeit kein Gegenstand der Erfahrung, sondern ein Product des reinen Denkens, welches mit ihm zusammenfällt, wie die Eleaten diese Identität von *ἔμμεναι* und *νοεῖν* ausdrücklich aussprachen und Herbart auf sie deshalb in seiner Einleitung zur Philosophie sich mit dem Bewußtsein der Uebereinstimmung mit ihnen in dieser Hinsicht beruft; 1821, §. 116: „Ein reales Prädicat bekommt das Seiende, und dieses ist das Wissen, ohne Zweifel von sich selbst". D. h. das Denken schlechthin bestimmt sich als das Sein schlechthin. Die Schelling'sche Definition des Absoluten, daß es als die Vernunft die Einheit des Sub- und Objectiven sei, enthält auch nichts Anderes, als die Coincidenz des abstracten Denkens mit dem abstracten Sein. Dieser Begriff ist daher der objective Anfang der philosophischen Wissenschaft. Mit ihm beginnt sie als System. Aber von diesem Anfang ist der absolute zu unterscheiden, der in dem Begriffe des Realprincips liegt, von welchem eine Philosophie ausgeht. In demselben werden die Bestimmungen des Anfangs als Momente vorkommen müssen, allein er wird in ihnen sich nicht erschöpfen lassen. Für die Hegel'sche Philosophie ist dies der Begriff des Geistes als des absoluten, worunter Hegel keineswegs, wie ihm so oft angedichtet worden, nur den menschlichen Geist versteht, sofern er sich zur Absolutheit erhebt, sondern die absolute Persönlichkeit Gottes, in welcher die Identität des Denkens mit dem

Sein als die Congruenz ihres Begriffs mit ihrer Realität selbstbewußter Weise existirt. Für die Entwicklung des Erkennens ist dieser Begriff des Absoluten das Ende der Wissenschaft, das Resultat aller Vermittelungen, aber für die Realität als solche ist dieser zuletzt erscheinende Begriff das Erste, das actu allen andern Bestimmungen als ihr Prius vorangeht. Nur als Geist ist das Sein das allem andern Sein zuvorkommende. Wenn das gewöhnliche Bewußtsein sich gegen die Philosophie oft mit Hamlets Worten brüstet, daß es viele Dinge zwischen Himmel und Erden gebe, von denen sie sich nichts träumen lasse, so ist es nicht minder wahr, daß es viele Begriffe in der Philosophie gibt, von denen das gemeine Bewußtsein zwar träumt, von denen es aber nichts weiß.

Das Sein ist unmittelbar in sich bestimmt. So ist es 1) Qualität. Die Metaphysik erörtert nicht, als was es bestimmt ist, sondern nur die Nothwendigkeit, das Sein als ein qualitatives denken zu müssen. Indem es aber ein in sich bestimmtes ist, ist es zugleich ein von anderm Dasein unterschiedenes. Es hat eine Grenze gegen Anderes. Der qualitative Unterschied hebt sich zum Unterschied 2) der Quantität auf. Die quantitative Bestimmtheit ist also an der qualitativen. Ein Quantum muß ein Quale sein, aber ein Quale kann auch nur als ein Quantum existiren. Die Gleichgültigkeit des Daseins gegen seine quantitative Begrenzung ist nur eine relative, denn sie hat an der Qualität selber ihre Grenze. Die wahrhafte Bestimmung des Seins ist daher 3) die Modalität d. h. das Maaß als das nothwendige Verhältniß von Qualität und Quantität. Die Größe einer Bestimmtheit des Seins ist durch die Eigenthümlichkeit eines Daseins normirt, welche selber nur durch ihr Verhältniß zu allen andern Qualitäten diese specifische Eigenheit ist. Die Qualität ist die ursprüngliche, an sich grundlose Bestimmtheit des Seins, welche für die Quantität als die veränderliche Grenze des Was die Unterlage ausmacht. Man kann wohl in abstracto von Quantität überhaupt sprechen, allein es wird dabei immer vorausgesetzt, daß in concreto die Größe eine qualitative sei. Wir rechnen mit unbenannten Zahlen d. h. mit abstracten Größen; um aber für das sogenannte praktische Leben

vorzubereiten, rechnen wir mit **benannten** Zahlen d. h. wir geben die Qualität der Größe an. Wenn ich sage $4 + 4 = 8$, so ist dies eine Abstraction von der Qualität der Größe. Sage ich: $4\,b + 4\,b = 8\,b$, so gebe ich mit b schon eine Qualität an, aber noch eine selbst abstracte; b ist gleichsam nur Symbol für die Qualität. Sage ich: 4 Ochsen + 4 Ochsen = 8 Ochsen, so setze ich durch diese Benennung der Zahl ihre Qualität. Groß und klein, viel und wenig, stark und schwach sein ist an sich relativ. Welchen **Werth** eine quantitative Bestimmung habe, hängt von ihrem Verhältniß ab. Dies nennen wir ihr Maaß, ihren modus. Modalität hat namentlich durch die Kantische Kategorientafel die Bedeutung erhalten, das **Maaß der Gewißheit** des Wahren auszudrücken und daher die Formen des assertorischen, problematischen und apodiktischen Urtheils in sich zu schließen. Allein der Begriff des Maaßes ist ein viel allgemeinerer; der modus ist nicht blos ein modus cognoscendi, sondern auch ein modus essendi. Erst in ihm erreicht das Sein seine vollkommene Definition. Qualität und Quantität für sich sind erst einseitige und unvollkommene Bestimmungen des Seins. **Platon** hat bekanntlich im Philebos diesen Zusammenhang zuerst dargestellt, indem er darin von dem Aufsuchen des richtigen Begriffs der Lust ausgegangen ist. Hegel hat das Verdienst, diesen Zusammenhang in einer höhern und strengern Weise aufgenommen und dadurch die ganze Ontologie umgestaltet zu haben.

Nehmen wir z. B. den Begriff des Planeten, so besteht die Qualität desselben darin, ein himmlischer Körper zu sein, der sich um einen andern rotirend herumbewegt. Ein solcher Körper kann nun größer oder kleiner sein. Dieser quantitative Unterschied ändert nichts an seiner Qualität. Allein die Quantität hat eine Grenze, unter oder über welcher der Körper nicht mehr ein planetarischer würde sein können. Wäre er z. B. eben so groß, als der Centralkörper, so wäre er eben nicht mehr ein peripherischer Körper; seine Qualität würde also aufgehoben werden. Einen Doppelstern nennen wir nicht Planet. Um Planet sein zu können, muß also ein himmlischer Körper kleiner als sein Centralkörper sein. Wie groß er aber in concreto sei, wird nicht blos durch diese Beziehung der centralen Attraction,

sondern eben so sehr durch die Größe der übrigen Planeten bestimmt, mit denen zusammen er Ein System ausmacht. Sein Maaß ist ein durch dieses Doppelverhältniß vermitteltes und aus ihm entspringen nun alle specifischen Bestimmungen eines Planeten, die Dauer seines Jahrs, die Dichtigkeit seiner Masse, der Grad seiner Erleuchtung und Erwärmung durch den solarischen Körper u. s. w. Oder nehmen wir ein Talent, so ist dasselbe die Qualität eines productiven Vermögens. Diese Productivität kann sich in unbestimmt vielen Producten äußern, allein weder extensiv noch intensiv ist die Quantität gleichgültig. Bald urtheilen wir daher, daß Jemand hinter dem Maaß seines Talentes zurückbleibe. Er hätte, meinen wir, mehr oder er hätte Besseres geben können. Bald urtheilen wir, daß Jemand das Maaß seines Talents überschreite, indem er mehr producirt, als er sollte, um sich nicht zu wiederholen, um neu, um productiv zu sein, oder indem er sich forçirt, um Besseres hervorzubringen, als sein Talent ihm erlaubt.

## Erstes Capitel.

### Qualität.

Sein ist als unmittelbar in sich bestimmt. Es ist unmöglich, es nicht als ein in sich bestimmtes zu denken. Sagen wir, daß das Sein ein unbestimmtes sei, so geschieht dies nur relativ. Wir sagen z. B. es sei unbestimmt, wann Jemand sterben werde; daß er aber sterben werde, ist bestimmt; für uns nur ist der Augenblick seines Todes unbestimmt; wir wissen ihn nicht, weil er noch nicht eingetreten ist. Die Unbestimmtheit wird auch selber zu einer Bestimmtheit. Sie ist relativ, denn sie setzt schon ein Sein voraus, an welchem die Bestimmtheit möglich ist. Das Sein unterscheidet sich vom Sein durch seine Qualität; durch sie ist es ein anderes. Als ein anderes ist es Dasein. „Da" ist vom Raum hergenommen. Es bezeichnet ursprünglich den bestimmten Ort. Da stand er; da ist eine Quelle; da bildet sich ein Verein u. s. w. Im Orte liegt die Ausschließlichkeit des Andersseins und daher haben wir nun das

örtliche Dasein auf die Bestimmtheit des Seins im Allgemeinen übertragen. Dasein ist undenkbar ohne qualitativen Unterschied. Wenn daher ein bestimmtes Subject gesetzt wird, so kann das Da auch fehlen. In Ostpreußen gebraucht der gemeine Mann Sein überhaupt, wo man anderwärts Dasein sagt. Das Gesinde meldet z. B. „Der Briefträger ist“, nämlich da, uns zu sprechen u. s. w. Dies ist nur möglich, weil im Sein an sich das Dasein enthalten ist und der Zusammenhang die concretere Bedeutung ergibt. Daß es einen Briefträger gebe, das Sein des Briefträgers überhaupt, braucht das Gesinde uns nicht zu melden. Im Dasein bezieht sich Sein auf Sein durch seinen Unterschied. Es ist also ein für sich seiendes. Ein Sein, welches nicht in sich bestimmt wäre, könnte nicht für sich sein, denn es würde sich nicht von anderm Sein unterscheiden können. Weil es an sich, d. h. durch seine unmittelbare Qualität, ein bestimmtes ist, ist es auch für sich, was es ist. Der Ausdruck Fürsichsein wird im Deutschen vielfach gebraucht, um den Unterschied eines Daseins von anderm Dasein, aber zugleich die Beziehung auf dasselbe zu bezeichnen. Im Griechischen und Lateinischen wird An sich und Fürsichsein gewöhnlich mit demselben Worte bezeichnet; dort durch κατά, hier durch per. Im Deutschen erspart uns der Ausdruck Für sich sein viele Umschreibungen, deren andere Sprachen bedürfen. Wir sagen im Deutschen, es steht ein Haus ganz für sich d. h. abgesondert von andern; wir sagen, es lebe Jemand ganz für sich d. h. abgesondert von den übrigen Menschen, auf welche er sich aber eben durch die Absonderung bezieht; ohne die Andern würde der Sonderling nicht für sich sein können. Die Einheit des An sich und des Fürsichseins, das An und für sich sein, stellt das Dasein dar, wie es sich kraft seiner Eigenthümlichkeit im Unterschied von anderm Dasein in sich abschließt und alle Relativität, welche durch seine Qualität möglich ist, in sich aufhebt. Wenn man sich deshalb über Hegel aufgehalten hat, daß er sich des Ausdrucks Fürsichsein bedient, so müßte man auch die Deutsche Sprache tadeln, daß sie diesen Ausdruck geschaffen und die Deutsche Nation, daß sie ihn zu einem allgemein gebrauchten, Jedermann verständlichen gemacht hat.

Sein, Dasein, Fürsichsein sind die Momente des Begriffs der Qualität, denn Sein an sich ist das unmittelbare, das aber, als ein in sich so bestimmtes, von anderm sich unterscheidet und als ein so unterschiedenes sich für sich als ein Eins abschließt. Als ein Eins ist es nicht blos Etwas überhaupt, sondern eine Größe. Der Unterschied fällt nicht mehr nur in die Qualität, sondern er fällt auch nach Außen hin; er wird zum äußern Verhältniß, zur Quantität.

# I.

## Sein.

Der Begriff des Seins überhaupt ist der einfachste, weil er als solcher keine weitere Bestimmtheit hat. Er ist der an Inhalt ärmste, an Umfang weiteste. Für den objectiven Anfang der Wissenschaft ist er der erste, der jedoch in dem Fortschritt ihrer Entwicklung nicht verschwindet, sondern sich darin bis zum Ende erhält, denn zu sein, kommt natürlich auch dem letzten und damit höchsten Begriffe zu. Insofern beginnt also dieser letzte in jenem ersten seine Entwicklung.

1) Der Begriff dieses Anfangs ist, wie wir schon vorhin gesehen haben, ein durch die totale Abstraction vermittelter; wir wissen, wie wir dazu kommen, ihn zu setzen. Den Charakter der Unmittelbarkeit hat er in Verhältniß zu ihm selber und zu den ihm folgenden Bestimmungen. Kraft jener Vermittlung ist er aber auch ein nothwendiger. Man versuche es, einen andern Begriff, als den des abstracten Seins, als ersten zu setzen, so wird man bald erkennen, daß jeder andere schon ein Mehr enthält, sich ihm also unterordnen muß. Man kann, wie wir oben zeigten, mit andern Begriffen den Anfang machen wollen, mit dem Zweifeln, mit der Thatsache des Bewußtseins, mit der absoluten Position des Seins oder der Vernunft, so müssen sie, um Anfang werden zu können, doch auf die Abstraction des Denkens zurückgebracht werden, das zunächst weiter keinen Inhalt als die Gewißheit des Seins hat. Dem philosophisch ungebildeten Bewußtsein entspricht diese Ein-

fachheit des Anfangs nicht, denn es möchte sogleich mit dem Anfang am Ende sein und in ihm sofort die Begeisterung fühlen, mit dem Absoluten sich innigst vermählt zu haben. Es ist daher nur zu geneigt, dem Begriff des Seins an sich den des schlechthin Absoluten unterzuschieben und verwundert sich darüber, wenn es von der Leerheit und Dürftigkeit des anfänglichen Seins sprechen hört. Es erwartet, in dem ersten Begriff das Realprincip der Philosophie ausgeantwortet zu erhalten, aus welchem alle Dinge ihren Urstand nehmen. Die Theologen vorzüglich sind ganz begreiflich diesem Irrthum geneigt und empören sich gegen die Zumuthung, auch in der Wissenschaft das Heil zunächst in einer armen Krippe zu finden. Sie suchen die Wurzel der Wurzeln, die Quelle der Quellen, die Sonne der Sonnen, wie der Neuplatoniker Synesios singt, und statt des Brodes, das den Hunger der Erkenntniß auf ewig stillt, scheint die Philosophie ihnen einen Stein kahler Abstraction zu bieten.

Man verdirbt sich die richtige Auffassung des Anfangs aber auch dadurch, daß man, statt das Sein überhaupt zu denken, schon eine genauere Definition desselben, z. B. das Seiende oder das Dasein oder das Wesen oder die Substanz u. s. f. herbeizieht. Man erfüllt dann nicht die Forderung der Philosophie, welche sagt, daß man, das reine Sein zu denken, von jeder besondern Bestimmtheit des Seins abstrahiren solle. Man geht wohl sogar so weit, schon die besondere Qualität des Seins wissen zu wollen, während doch erst der Begriff des Seins überhaupt, abgesehen von aller Qualificirung, gedacht werden soll. Man vergißt, daß noch nicht die Beschaffenheit des der Realität nach primitiven Seins, des ὄντως ὄν, des ὑπερεῖναι, des göttiichen Urseins, des vornehmsten Seins, sondern nur erst der Begriff des Seins schlechthin gedacht wird. Wird das Sein sofort als das schlechthin absolute genommen, so ergibt sich die theologische Consequenz, durch Induction oder Deduction von ihm alles andere Sein abzuleiten. Nun darf zwar der erste Begriff des Systems mit dem letzten, der niedrigste mit dem höchsten, nicht in Widerspruch stehen; er muß als ein positiver darin vorkommen, aber, als erster, kann er nicht der den Begriff des Absoluten erschöpfende Begriff sein. Wenn Schelling in seiner zweiten Philosophie das erste Sein das

wilde nannte, so klingt das poetisch; löst man aber diese Vorstellung auf, so enthält sie weiter nichts, als die Unbestimmtheit.

Daß mit dem Sein das Denken als das mit ihm identische gesetzt wird, gibt man allenfalls zu. Denken und Sein sind unterschieden, allein ihr Unterschied schließt ihre Identität in sich. Die Philosophie hat sich höchstens gegen den Mißverstand der rohen Vorstellung zu verwahren, als wolle sie mit jener Identität ausdrücken, daß Alles, was ich mir vorstelle, deswegen auch außer mir als ein Seiendes existiren oder daß umgekehrt alles Seiende auch ein sich selbst Denkendes sein müsse. Sonst aber gesteht man die Identität zu, weil ohne sie auch die gewöhnlichsten Vorstellungen zum außerordentlichsten Räthsel werden. Das Denken kann daher zwar von aller besondern Bestimmtheit des Seins, die es etwa sonst schon im Bewußtsein trägt, abstrahiren, aber es kann die Abstraction des Seins selber nicht aus sich wegdenken. Wie aber ist es möglich, vom Begriff des reinen Seins zu einem andern überzugehen? Und, wenn dies möglich sein sollte, welches ist dieser andere Begriff? Vom Begriff des Seins überhaupt kann nichts ausgesagt werden, denn, um ihn setzen zu können, muß ja vielmehr von Allem abstrahirt werden. Es kann auch von ihm kein Beispiel gegeben werden, ihn zu veranschaulichen, denn obwohl das: Es ist, in allem Dasein enthalten ist, so ist doch kein Dasein nur Sein schlechthin. Gott, an welchen, weil er frei von aller Beschränkung ist, hierbei gedacht werden kann, ist zwar auch, allein er ist zugleich unendlich mehr, als nur Sein. Der Jacobische Ausdruck, daß er das Sein in allem Dasein, hat schon eine viel höhere, auf seine schöpferische Allmacht, auf seine Alles durchdringende Gegenwart, auf seine Alles durchschauende Allwissenheit bezügliche Bedeutung. Weil das Sein allem Seienden inhärirt, so kann man auch sagen, daß mittelbar alles Dasein ein Beispiel des abstracten Seins ist, denn ohne das Ist ist Nichts. Bleibt man aber hierbei stehen, so hat die Wissenschaft hiermit, im Anfang, auch schon ihr Ende erreicht. Streng genommen, ist dies der Eleatische Standpunct, obwohl in der Ausführung desselben die Unterscheidung des Seins an sich von der Erscheinung die Form der Abstraction noch nach andern Seiten hinwendet Untersuchen wir aber den Begriff des Seins, so ent-

decken wir, daß die Prädicatlosigkeit desselben sein Prädicat ausmacht. Wir finden also in seiner Bestimmungslosigkeit selbst eine Bestimmung.

2) Setzen wir dieselbe für sich, so haben wir darin einen vom Begriff des Seins unterschiedenen Begriff, den des Nichtseins. Dieser negative Begriff ist durch die Abstraction vermittelt, daß, um das Sein überhaupt zu denken, nicht ein bestimmtes Sein gedacht werden dürfe. Das Nicht gehört aber zunächst dem Denken, denn das Denken ist das abstrahirende. Dies Nichtsein ist daher von dem Begriff des abstracten Seins untrennbar. Es erneuern sich aus diesem Grunde bei ihm alle Schwierigkeiten, welche auch das reine Sein betreffen. Das Nichtsein ist nicht und aus dem Nichts kann nichts werden: ex nihilo nihil fit. Das Nichtsein kann nur gedacht werden, sofern das Sein gedacht wird. Der Begriff des Seins muß also dem des Nichtseins als Bedingung vorausgehen. Die Philosophie kann nicht mit dem Nichtsein anfangen. Nun ist aber ein Unterschied zwischen dem Begriff des Nichtseins überhaupt und dem Begriff eines relativen Nichtseins. Relativ wird das Nichtsein für den Unterschied des Daseins und Nichtdaseins von Etwas ausgesagt z. B. es ist kein Geld da; hier ist Geld das bestimmte Sein, dessen Nichtdasein unter ganz bestimmten Umständen ausgesagt wird. Oder es wird eine einfache Negative gesetzt: Nicht-Mensch, Nicht-Löwe; oder es wird die bedingte Möglichkeit des Nichtseins eines an sich möglichen Daseins angegeben, das potentiale existens in potentia proxima sive remota als das nihilum relativum par excellence, z. B. daß es unter gewissen Bedingungen nicht zum Kriege kommen werde; oder es wird der Mangel einer möglichen Wirklichkeit als das nihilum privativum, als die στέρησις privatio, gesetzt, wie z. B. Krankheit die Abwesenheit der Gesundheit, Finsterniß die Abwesenheit des Lichts ist, der Kranke aber gesund, die Finsterniß erhellt werden kann; oder es wird ausgedrückt, daß etwas zufällig durch seine Beschaffenheit in die Unmöglichkeit versetzt ist, eine ihm sonst zukommende Function zu üben, z. B. ein Eunuch, zu zeugen, das sogenannte nihilum indispositionis sive inhabilitatis; oder es wird im nihilum comparationis sive comparative tale

das Nichts vergleichsweise ausgesprochen, wie z. B. ein Sandkorn, gegen einen Berg gehalten, als ein Nichts erscheint; oder es wird der Mangel der Möglichkeit im nihilum negativum des ens rationis behauptet, das entweder ein Selbstwiderspruch, wie eine selige Verdammniß, ein tugendhaftes Laster, oder eine Fiction sein soll, wie das Fabelthier der Chimäre u. dergl. Diese scholastischen Unterscheidungen der Arten des Nichts sind sämmtlich nur relative Negationen, weshalb man auch wohl von ihnen das reine, schlechthin inhaltslose Nichts noch als das nihilum negativum, absolutum oder purum absonderte.

Alle diese Wendungen sind schon Modificationen des einfachen Nicht. Es ist überflüssig, sie zusammenzustellen, weil sie in den spätern Bestimmungen des Seins vorkommen müssen, wo sie erst in derjenigen Schärfe und Genauigkeit ausgesprochen werden können, die in einer solchen tabellarischen Anhäufung unmöglich ist. In dem Begriff des einfachen Nichts ist offenbar nichts zu denken, als die Bestimmungslosigkeit. In dieser ist es mit dem reinen Sein identisch, aber für sich ist es von ihm unterschieden. Wenn man daher sagt: Sein und Nichtsein seien dasselbe, so kann dies einen richtigen Sinn haben, nämlich, daß von beiden nichts ausgesagt werden könne. Das abstracte Sein ist weiter nichts als nur Sein und das Nichtsein ist auch weiter nichts, als nicht Sein. Keineswegs aber ist Sein und Nichts dasselbe, denn dann wäre ja weder das Sein Sein, noch das Nichtsein Nichtsein. Das Deutsche Wort Nichts ist eigentlich schon die relative Negation: nicht Etwas und man sollte sie daher von dem Nicht als der reinen Negation und vom Nichtsein als der Negation des Seins noch abzweigen. Wollte man aber jene Identität von Sein und Nichtsein so verstehen, als ob Dasein und Nichtdasein identisch wären, so würde dies ein großer Irrthum sein. So aber wird sie gewöhnlich aufgefaßt und dann als der Widerspruch des Seinnichts absurd und lächerlich gefunden. Der dummste Verstand ist noch klug genug, einzusehen, daß ein Stock z. B. nicht zugleich dasein und nicht dasein kann. Aber die Philosophie treibt keine Escamotage und wenn daher der wohlweise Verstand gefragt würde, was er unter Nichts verstehe, so würde er sich widerspre-

chend antworten müssen, das Sein, welches nicht ist und von welchem also auch nichts ausgesagt werden kann. Ohne den Begriff des Seins und der Prädicatlosigkeit würde er nicht auskommen können.

3) Bequemer freilich, als solche Betrachtungen anzustellen, ist es, vom Sein und Nichtsein ganz zu schweigen. Das Nichtsein als Vorstellung des Nichtdaseins der Welt, Gottes selber, ist der Terrorismus der Phantasie, der erhaben ausgeschmückt werden kann, weil er einen so reichen und großen Inhalt erst cassiren muß. Wenn er aber bei dem unfruchtbaren Nichts anlangt, so springt ihm aus demselben doch das Sein wieder entgegen. Wenn Gott, wenn die Welt nicht wären — nun, was wäre dann? Im gewöhnlichen Leben wissen wir daher auch ganz wohl Bescheid mit Sein und Nichts. Wir fragen z. B. bei einer optischen Beobachtung: ob man noch nichts sehe? Nichts als Nichts soll nicht gesehen werden, sondern ein Dasein, von dem man erwartet, daß es in den Gesichtskreis trete. Oder wir sagen bei einer Lotterieauslosung, daß Jemand Nichts gewonnen habe. Nichtsein ist die Urform aller Unterscheidung, ohne welche keine Bewegniß, kein Spielraum, kein Streben, keine Thätigkeit, kein Leben denkbar wäre. Man muß aber deshalb doch nicht in den Begriff des abstracten Seins schon den des Könnens und Nichtkönnens einmischen, wie Schelling in seiner zweiten Philosophie gethan und damit den ursprünglichen Begriff des Seins und Nichtseins gänzlich verdorben hat, denn Können ist ein Begriff, der schon eine Menge Voraussetzungen hat, und in einer viel höhern Region als der des Anfangs liegt. Müssen wir nun offenbar, im Sein das Nichtsein, im Nichtsein das Sein denken, so ergibt sich hieraus ein dritter Begriff, der des Werdens. Aus dem reinen Sein als solchem, ohne das Nichtsein, kann nichts werden, denn es ist ja schon; aus dem reinen Nichtsein als solchem, ohne das Sein, kann auch nichts werden, denn es ist ja nicht. Aber Sein ohne Nichtsein, Nichtsein ohne Sein sind Abstractionen. Der wirkliche Begriff des Seins ist, ein werdendes zu sein und der wirkliche Begriff des Nichtseins ist ebenfalls, ein werdendes zu sein. Es gibt freilich Begriffe, welche das Werden als ein

räumliches oder zeitliches von sich ausschließen. Von Gott kann man schicklicher Weise nicht sagen, daß sein Sein ein Werden sei, weil er immateriell, schlechthin sich selbst gleich und ewig ist und weil man in den Pantheismus fällt, wenn man das Werden von ihm aussagt. Dennoch hat selbst der radicale Monotheismus nicht vermeiden können, das Werden in seine Beschreibung einzumischen und läßt den Jehovah sagen: Ich bin, der ich war und sein werde. Denken wir Gott als lautere Thätigkeit, so ist darin das Werden als ein obgleich verschwindendes Moment mitgesetzt. Werden ist das Sein, sofern es sein Nichtsein, und das Nichtsein, sofern es sein Sein aufhebt. Als werdendes Sein ist es Entstehen, als werdendes Nichtsein Vergehen. Es ist also zugleich das Entstehen, welches vergeht, und das Vergehen, welches entsteht. Indem ein Samenkorn als dies Korn vergeht, entsteht in Wurzel, Stengel, Blatt die Pflanze, welches Entstehen selber jedoch am Ende wieder zum Vergehen der Pflanze führt, wie die Religion dies Ineinander von Geburt und Tod, von Tod und Geburt oft sehr poetisch und nachdrücklich vorstellt. Entstehen und Vergehen als die beiden dem Begriff des Werdens nothwendig inhärirenden Momente sind von einander untrennbar. Sein ist dem Nichtsein, Nichtsein dem Sein entgegengesetzt, aber im Werden muß jedes dieser Entgegengesetzten in seinem Entgegengesetzten und als mit ihm identisch gedacht werden. Das Nichtsein im Werden ist nicht die Negation, die nicht zugleich positiv wäre, aber auch das Sein im Werden ist nicht die Position, die nicht zugleich negativ wäre. Denken wir uns z. B. das Werden einer Linie, so ist dies ein continuirliches Hinausgehen über den jedesmaligen Endpunct. Im Anfang ist der Punct zugleich noch der Endpunct, allein so ist er noch nicht Linie. Der Punct muß sich als Punct aufheben. Er wird also negirt, indem er sich continuirt. In der Continuirung vergeht er als dieser discrete Punct, verschwindet jedoch nicht in Nichts, sondern sein Vergehen ist eben das Entstehen der Linie. Daß er in ihr da ist, zeigt sich, sobald sie aufhört, denn sofort erscheint der Punct als Endpunct. Oder wenn die Linie geschnitten wird, so wird sie in einem Punct geschnitten. Das Entstehen der Linie ist

jedoch nicht nur das Aufheben des Punctes als solchen, sondern es ist auch das Aufheben der Richtungslosigkeit desselben. Das Werden der Linie hat sowohl das Sein des Punctes als das Nichtsein ihrer selbst zur Bedingung. Dies Nichtsein ist die offene Seite an jedem Werden als sein Nochnichtsein und ist von dem abstracten Nichtsein überhaupt zu unterscheiden. Weil das Werden weder nur Sein noch nur nicht Sein ist, so ist es sowohl Sein als Nichtsein. Werden kann nur, was ist, aber werden kann auch nur, was noch nicht ist. Dies Noch nicht ist die weitere Bestimmung, die zum einfachen Nicht hinzutritt.

Man kann solche Begriffe, wie Sein, Nichtsein, Werden, nicht einfach genug auffassen und nicht vorsichtig genug Alles von ihnen abhalten, was schon einer tieferen Entwicklung derselben angehört. Daß sie durcheinander eine Einheit ausmachen, ist gewiß. Wenn die hier gegebene Erörterung nicht genügt, so halte man sich an die ausführliche im Platonischen Parmenides. Die Nichtbeachtung der gründlicheren Arbeiten ist freilich ein Hauptmangel auf dem Gebiete der Philosophie; der auf ihm wuchernde Dilettantismus, der von der Geschichte der Wissenschaft wenig oder nichts weiß, ist die Ursache, daß die einfachsten Begriffe immer wieder in Frage gestellt werden, ohne daß ihre Bestimmung, wie sie längst gewonnen worden, eine Veranlassung dazu gäbe. Hierin steht die Bearbeitung der Mathematik viel höher, denn obwohl sie eine rein apriorische Wissenschaft ist, so verschmäht sie doch nicht, sich ihrer Resultate immerfort auch historisch zu erinnern und den Nutzen aus ihrer Geschichte zu ziehen, den dieselbe wirklich gewähren kann und soll. Nichts hat wohl die grenzenlose Unwissenheit in der Kenntniß der Geschichte der Philosophie mehr an den Tag gelegt, als das bis zum Ekel wiederholte Staunen über Hegel's Logik, mit den Begriffen von Sein, Nichtsein und Werden den Anfang zu machen. Welche Fluth schaaler Witze ist nicht darüber ausgegossen worden! Weil der Begriff des Werdens die Einheit der Begriffe Sein und Nichtsein ist, so hat natürlich die Vorstellung eine noch stärkere Versuchung, als bei diesen letztern, dem einfachen Abstractum concretere Formen zu substituiren, in denen es

sich das Werden gefallen läßt. Das Herakliteische **Fließen** im πάντα ῥεῖ, die Anaxagoräische ἀλλοίωσις als **Veränderung**, die Aristotelische **Bewegung**, κίνησις, die mystische **Empfindlichkeit** Gottes bei Jakob Böhm, die im ewigen Ja das ewige Nein überwindet, der Schelling'sche **Proceß** u. s. w., sind solche für das Vorstellen sinnlichere Formen, die aber theils auf die einfachen ontologischen erst reducirt werden müssen, theils zu Fehlern Veranlassung geben. Die Gewöhnung thut hierbei viel. Ein Schleiermacherianer z. B. gewöhnt sich an den Ausdruck: flüssiger Unterschied, um damit den Uebergang in das Entgegengesetzte auszudrücken, weigert sich aber oft, denselben Begriff in strengern dialektischen Formen anzuerkennen, in denen das Vorstellen nicht mehr, wie an dem Fließen, einen Anhalt aus der Anschauung hat. In der Herbart'schen Philosophie wird der Ausdruck Werden auch vermieden; es wird das **Geschehen** dafür gesetzt, aber Geschehen ist schon eine eigenthümliche Bestimmtheit des Werdens; es tritt darin schon die örtliche und zeitliche Beziehung des Werdens hervor.

Der Begriff des Werdens ist also nicht ein Aggregat aus Sein + Nichtsein, sondern er ist erst der wahrhafte Begriff des Seins und Nichtseins als ihre von ihnen vorausgesetzte Einheit. In dieser liegt aber, daß das Werden, **indem es wird, zugleich geworden** ist. Das Sein oder Nichtsein, das Entstehen oder Vergehen, ist, als ein durch Werden vermitteltes, **Dasein**. Wenn ein Dasein noch nicht ist, aber entsteht, so ist es im Werden begriffen; wenn es, als ein vergangenes, nicht mehr ist, so ist es gewesen. Dies Werden des Daseins ist für uns das Werden des Begriffs des Daseins, nicht die Ableitung eines realen Daseins. Ein reales Dasein muß allerdings nothwendiger Weise immer auch ein gewordenes sein. Ein Wald, der jetzt da ist, ist gewachsen; ein Haus, das jetzt da ist, ist gebauet u. s. f. Wenn wir aber sagen, daß das Dasein das Resultat des Werdens sei, so haben wir diese Begriffe hier in ihrer infinitiven Allgemeinheit vor uns. Das Werden hebt sich zum Dasein auf, heißt nicht, es hört zu sein auf, so wenig, daß vielmehr im Sein des Daseins auch das Nichtsein fortdauert.

Ein Wald, der gewachsen ist, wächst immer fort; die einzelnen Bäume, aus denen er besteht, entstehen und vergehen continuirlich; ein Haus, das gebauet ist, wird, indem es da ist, gemach baufällig u. s. w.

## II.

## Dasein.

Die Ableitung des Begriffs des Daseins wird also mißverstanden, wenn man sie als eine sogenannte Erklärung betrachtet, woher das Dasein komme? Diese Frage betrifft ein bestimmtes Dasein, kann mithin auch nur in solcher bestimmten Beziehung beantwortet werden. Woher ist dasjenige Dasein, welches wir Natur nennen? Woher ist das Meer? Woher sind die Secten gekommen? Solche Fragen fordern dann ein Eingehen auf die besondere Vermittelung gerade dieses Daseins, allein die Frage, woher der Begriff des Daseins, kann nur die allgemeine Antwort empfangen: aus dem Begriff des Werdens. Werden, ohne ein gewordenes zu werden, ist undenkbar. Das gewordene Sein ist Dasein. Im Dasein liegt daher der Unterschied des Seins von sich selber. Als Dasein ist das Sein bestimmt. Diese gewordene unmittelbare Bestimmtheit nennen wir Qualität, ein Wort, das nach Prantl's Bemerkung Cicero noch zögernd für ποιότης gebraucht. Durch seine Qualität ist das Dasein, sofern es von anderm Dasein sich durch sie unterscheidet, endlich. Sofern es aber den Unterschied aufzuheben vermag, ist es unendlich. Dasein unterscheidet sich von Dasein unmittelbar als das, was es ist Sind die Unterschiedenen in ihrer Qualität gleich, so fällt ihr Unterschied in die Quantität; wären sie jedoch nicht in ihrer Qualität eben identisch, so würden sie nicht als homogene Größen unterschieden werden können. Dies Dasein z. B. ist ein Haus; dies auch; dies auch u. s. f. Ein Haus ist dem andern in der Qualität, Haus zu sein, gleich, folglich ist es die Identität in dieser Bestimmtheit, wodurch es möglich ist, sie zusammenzuzählen und zu sagen: drei Häuser. In seiner

Qualität hat ein Dasein gegen anderes seine Grenze. Seine Grenze ist von seinem Dasein nicht verschieden. Wenn wir die Grenze denken, so denken wir zugleich die Qualität. Ein Haus unterscheidet sich von dem Boden, auf welchem es steht, von dem Hause, neben welchem es steht, durch seine Steine, Balken, Bretter, die gerade so zusammengefügt sind. Wo diese Steine, Balken, Bretter, in dieser Form des Zusammenseins aufhören, da hört auch das Haus auf; da fängt der Boden, da fängt das andere Haus an. Grenze ist das bestimmte Nichtsein eines Daseins. Wird die Grenze aufgehoben, so entsteht das Unendliche, denn der Unterschied des Daseins ist in dem Aufheben der Grenze selbst aufgehoben. Es versteht sich, daß er auch wieder gesetzt werden kann. Wie dies geschieht, hängt von der Qualität des Daseins ab. Wenn die Wörter Endlichkeit und Unendlichkeit ausgesprochen werden, so nehmen sie für Viele heutzutage durch eine gewisse Richtung des theologischen Sprachgebrauchs eine religiöse Färbung an, von der man jedoch abstrahiren muß, sich die wissenschaftliche Unbefangenheit zu erhalten.

## Qualität.

Sein als bestimmtes Sein ist Dasein. Dasein ist durch Werden des Seins vermitteltes Sein. An sich aber ist es unmittelbar, was es ist. In solcher Unmittelbarkeit, die es von anderm Dasein unterscheidet, nennen wir es Qualität. Was daher das Qualitative sei, kann man nicht unmittelbar sagen. Oder vielmehr, wir können es wohl durch ein Wort bezeichnen, soll jedoch, was unter ihm zu verstehen sei, auseinandergesetzt werden, so ist dies nur möglich durch Eingehen auf den Zusammenhang, in welchem dies Qualitative mit Anderem steht; ein Zusammenhang, der eben das Werden des als unmittelbar erscheinenden Daseins enthält. Wenn also nur bei dem einfachen Worte stehen geblieben wird, so ist dasselbe freilich nur ein Zeichen, in welchem nichts von der Qualität selber vorkommt, die mit ihr ausgedrückt werden soll und nur onomatopoetische Wörter, welche sich auf die Nachahmung von Tönen

beziehen, haben einen Anklang an die Qualität ihres Inhalts. Sonst aber kann das Wort nicht fühlen lassen, was durch es gesagt wird. Dies ist von Platon im Kratylos schon hinreichend nachgewiesen worden. Das Wort süß kann nicht süß schmecken; das Wort grün kann nicht grün aussehen; das Wort gut kann nicht gut sein u. s. f. Insofern ist das Qualitative unsäglich. Menschen, die nicht an Nachdenken gewöhnt sind, lieben daher auch, die Unsagbarkeit, oder emphatischer, die Unaussprechlichkeit ihrer Gefühle zu versichern, während alle höhere Bildung darauf beruhet, dem Gefühl durch die Sprache zur Darstellung zu verhelfen. Die Herrschaft des Gebildeten über den relativ Ungebildeten liegt zum Theil in dem Zauber, daß er für ihn ausspricht, was er fühlt. Dies Aussprechen muß sich aber in die Vermittelung dessen einlassen, was, als ein Unmittelbares erscheinend, doch ein gewordenes Dasein ist. Wenn es also nicht Schuld der Sprache, sondern der Bildung ist, das Was nicht sagen zu können, so muß man doch vor dem Irrthum sich hüten, als könnte das Einfache einfach gesagt werden, denn, daß es dies nicht kann, liegt in dem Begriff des Daseins, sofern er das Werden in sich aufhebt. Man soll z. B. sagen, was Oxygen sei, so ist dies unmöglich, ohne wieder andere Qualitäten einzumischen. Oxygen ist also ein Gas, das geruch- und geschmacklos ist, ein specifisches Gewicht hat und in welchem andere Körper mit stärkerem Glanz und größerer Hitze, als in athmosphärischer Luft, verbrennen. Es ist schwerer, als Hydrogen, aber leichter als Wasser. Wenn man diese Bestimmungen durchgeht, so erkennt man leicht, daß man, um, was Oxygen sei, sagen zu können, den Begriff vieler andern Qualitäten voraussetzen müsse, wie, was Gas, was specifische Schwere, was Farbe, Geruch, Verbrennlichkeit sei. Ist aber, falls dies geschieht, was Oxygen sei, wirklich gesagt? Ist das einfache chemische Radical, das wir mit diesem Wort benennen, damit in seiner Qualität erreicht? Kann man nicht behaupten, daß man, was das Oxygen eigentlich sei, doch damit noch nicht wisse? Dieser Rückzug auf das Nichtwissen ist sehr beliebt, um recht gründlich zu erscheinen und wird bald als Aeußerung tiefsinniger Forschung, bald als Bekenntniß mensch-

licher Schwäche und frommer Demuth verehrt. Es versteht sich, daß dies in bestimmten Fällen auch wirklich möglich ist; oft aber betrügt man sich damit, indem man, was man eben gesagt hat, vergißt und den Begriff der Sache außerhalb derselben sucht. Man beschreibt z. B. das Oxygen in seinem Verhältniß zu den übrigen chemischen Radicalen, unterscheidet sein Dasein genau von Hydrogen, Azot u. s f., leugnet aber plötzlich, damit seine Qualität beschrieben zu haben. Wäre dies wahr, so würde man es gar nicht von andern Radicalen unterscheiden können, allein zugleich erhellt, daß es nur in seinem weitern Zusammenhang als ein in sich Einfaches erfaßt werden kann. Was setzt nicht der Begriff des Chemischen, von welchem es nur ein Moment ausmacht, schon Alles voraus! An sich also ist es unmittelbar, was es ist, nicht aber ist seine Unmittelbarkeit ohne Vermittlung. Der mathematische Punct ist für die Linie ein unmittelbares Dasein, aber an sich ist er vermittelt, denn er ist diejenige Bestimmung des Raums, von welcher ursprünglich alle Gestaltung in demselben ausgeht. Er setzt sich also den Begriff des Raums voraus und ist von dieser Seite ein gewordenes Dasein. Wird dies Werden beschrieben, so wird damit die Qualität des Punctes beschrieben. Die Qualität als solche ist immer einfach, aber je höher sie steht, um so mehr Vermittlungen schließt sie in sich und um so schwieriger, allein nicht unmöglich, wird es, sie auszudrücken. Was das Leben, was der Geist, was Gott sei, kann nicht so einfach gesagt werden, als die Ungeduld oberflächlicher Menschen es erwartet. Wenn man zwischen dem Daß und dem Was sein in der Art unterscheidet, daß zwar das erstere, nicht aber das zweite uns bekannt sein soll, so täuscht man sich hierbei, wenigstens in Ansehung des Begriffs der Qualität. Wenn wir sagen, wir wüßten zwar, daß Gott, allein nicht, was er sei, so leuchtet ein, daß wir das Erstere gar nicht sagen könnten, ohne Gott von anderm Dasein zu unterscheiden. Unterscheiden wir ihn aber, so müssen wir auch seine Qualität setzen, z. B. dasjenige Dasein zu sein, welches allein das schlechthin durch sich selbst gewordene und werdende ist. Gott wird, was er ist, durch sich selbst.

## Anderes.

Sein überhaupt unterscheidet sich von sich als Nichtsein; Werden als Entstehen und Vergehen; Dasein als Anderes gegen Anderes Andersein ist der Unterschied des qualitativen Seins. Farbe ist ein Anderes, als Geruch. Grün ist eine andere Farbe als gelb. Langsam ist eine andere Geschwindigkeit als schnell. Der gute Wille ist ein anderer als der böse. Die republicanische Verfassung ist eine andere, als die monarchische u. s. w. Aber auch in der bloßen Unmittelbarkeit ist ein Dasein ein anderes, als ein anderes. Dieser Apfel ist ein anderer, als jener; dies Sandkorn ein anderes, als jenes u. s. w. Das Verhältniß von Anderem zu Anderm besteht daher darin, daß es an sich real und durch seine Realität für Anderes reell ist. Real ist das in sich Bestimmte. Was keine Qualität hat, kann nicht real sein. Das Reale liegt in der Unterschiedenheit des Daseins vom Dasein und diese Unterschiedenheit liegt wieder in seiner unmittelbaren Bestimmtheit. Dem Realen steht insofern das Ideale gegenüber, als darunter der Begriff des Realen verstanden wird. Wäre das Ideale nicht, obwohl in der Form des Begriffs, das Reale, so wäre es nicht ideal. Ein Ideal, das nicht realisirt werden könnte, wäre ein schlechtes Ideal, eine Fiction, eine utopische Vorstellung, ein müßiges Postulat. Das wahrhafte Ideal, der Begriff der Qualität, durch welche sich ein Dasein von anderm wirklich unterscheidet, ist nicht blos die unbestimmte Möglichkeit, sondern die Nothwendigkeit der Sache selbst; es hat in sich die Kraft seiner Realisirung. Reell aber ist das Reale in seiner bestimmten Beziehung auf anderes Dasein. Das Papiergeld eines Staats ist so lange reell, als seine Baarfonds dasselbe zu realisiren vermögen. Die Qualität des Metallgeldes ist die Realität, auf deren Dasein die Reellität seines Credits für die Emission. von Werthpapieren beruhet Ein Gastwirth kann eine reelle Bedienung versprechen, sofern er alle Realitäten besitzt, die von seinen Gästen vorausgesetzt werden können. In Oestreich liest man an Maueranschlägen und in Zeitungen das Ausgebot von Realitäten d. h. von ländlichen Gutsherrschaften, deren reeller Werth in einer Summe von

Gulden angegeben wird; im Werthe drückt sich das Verhältniß nach Außen hin aus, was in dem Realen, in den Wäldern, Wiesen, Aeckern, Schaafherden u. s. w. enthalten ist. Wir rühmen die reellen Kenntnisse eines Menschen, sofern sie durch ihre Realität eine Bestimmtheit haben, welche sie mit Zuverlässigkeit zu einer sichern Anwendung befähigt. Das Reelle ist folglich das Reale selber, allein in der Beziehung auf anderes Dasein. Dem Reellen steht das Ideelle so gegenüber, wie dem Realen das Ideale. Ideell wird das Reale, sofern es in einem andern Dasein sich reell bewährt, damit aber die Selbstständigkeit seines Unterschiedes von demselben aufhebt und sich in ihm als ein Moment (movimentum) setzt. Das Ideelle ist ein Reales, das sich als reell bethätigt. Allein gerade durch die Realisirung in einem Andern verschwindet sein Unterschied von demselben und wird es seiner Einheit integrirt. Ein Stück Zucker ist ein Reales, das sich von anderm Dasein z. B. Wasser unterscheidet. Wird der Zucker in das Wasser geworfen und darin aufgelöst, so ist er nicht mehr an sich als ein selbstständiges Dasein, wohl aber reeller Weise im Wasser vorhanden. Sein reelles Verhalten zu demselben besteht darin, es süß zu machen. Eben deswegen ist nun der Zucker im Wasser auch ideell gesetzt; er ist zu einem Moment desselben geworden; er ist in die Einheit desselben übergegangen. So ist im Begriff des Werdens das Sein und Nichtsein ideell gesetzt; daß dies ideelle Dasein das reelle in sich schließt, zeigt sich in der Realität des Seins als entstehendem, in der Realität des Nichtseins als vergehendem Werden. Im Lebendigen ist die Materie als ein ideelles Dasein gesetzt. Albumin, Protein, Fibrin, Casein, sind Realitäten, aber das Leben setzt sie in sich zu bloßen Momenten herab. In der Erinnerung ist die Vergangenheit ideell enthalten. Sie ist nicht als selbstständiges Dasein, als unmittelbare Realität darin gegenwärtig, sondern als fortwirkende Vorstellung. Wie reell dies ideelle Dasein sich verhalte, können wir darin erkennen, daß wir durch die Erinnerung des Vergangenen, obwohl es nicht mehr unmittelbar da ist, heiter oder düster, zufrieden oder ärgerlich u. s. f. gestimmt werden können. Der Begriff des Ideellsetzens ist daher ein sehr wichtiger; der Ausdruck: ideeller

Weise hingegen, soll in der Regel nur bezeichnen, daß wir uns etwas nur subjectiv vorstellen.

Mit den Ausdrücken Idealismus und Realismus wird in unserm Zeitalter ein großer Unfug getrieben. Weil der Idealismus in einigen Richtungen zum Nihilismus wurde, so haben Viele eine Scheu bekommen, sich zum Idealismus zu bekennen, der, als wahrhafter, den Realismus in sich schließt. Sie beeifern sich, dem Publicum die Versicherung zu geben, eine realistische Philosophie zu lehren. Realismus! Das ist das Losungswort, das sie bis zum Heiserwerden ausrufen. Dem materialistischen Zeitalter, dessen Denken hauptsächlich nur auf Rechnen sich beschränkt, klingt der Name Realismus viel angenehmer, als der des Idealismus, der ihm zumuthet, über die Erscheinung sich zu erheben und wohl gar so grob ist, ihm ein ethisches Ideal vorzuhalten, das von ihm längst als ein sehr unreeller Wahn verlacht wird.

## Etwas.

Das Dasein wird zum Etwas, indem es durch seine Qualität sich nicht nur auf sich, sondern zugleich auf Anderes bezieht, das es von sich als sein Nichtsein durch seine Qualität ausschließt. Das Dasein ist dies bestimmte in sich selbst; eben deswegen ist es nicht dies andere. Seine Qualität ist es, die es von anderm Dasein unterscheidet, aber sie ist es auch, durch welche es sich auf anderes Dasein bezieht. Im Etwas, aliquid, wird das Was, das τὸ τί εἶναι, das quid, zur identischen Doppelbeziehung auf sich und Anderes. Wir unterscheiden daher in der Sprache das Etwas vom unmittelbaren Dasein. Wir hören z. B. von einem Gerücht. Das Dasein des Gerüchtes ist aber von dem Dasein seines Inhalts unterschieden. Als ein umlaufendes ist es selbst eine Realität, die sich aber wieder auf ein anderes Dasein bezieht. Wir fragen daher wohl: ob e t w a s a n d e m Gerücht sei? Wir unterscheiden in der Sprache auch das Etwas von dem Nichts als dem Nichtsein einer bestimmten Realität. Wir fragen z. B. ob Jemand n o c h n i c h t s g e w o r d e n sei? Nichts werden heißt hier nicht zu Nichtswerden, sondern nicht etwas werden. Etwas werden bezeichnet, daß ein

Dasein durch die in ihm entstandene Qualität sich von anderm Dasein unterscheidet; die Qualität gibt ihm die Realität, durch die es als dies bestimmte ein anderes gegen Anderes ist. Jemand ist etwas geworden, bedeutet nicht, daß er überhaupt geworden; sein Dasein vielmehr wird schon vorausgesetzt; es bedeutet, daß sein Dasein in Verhältniß zu anderem sich durch eine besondere Qualität unterschieden hat. Jemand ist Tischler geworden, so ist er nunmehr Etwas, denn Tischler sind nicht alle Menschen, nur einige. Als Tischler, was er für sich ist, bezieht er sich nun gerade auf die Andern. Menschen, die sich nicht durch sich selbst von den übrigen unterscheiden, die sich nicht selbst zu Etwas gemacht haben, wünschen daher sehnlichst einen Titel, um doch „distinguirtere" Personen werden zu können. Einen solchen Titel nennt man auch Charakter. Die Zeitungen melden, daß der Fürst N. N. dem und dem den Charakter eines Hofraths u. dgl. beigelegt habe. Nun ist ein solcher doch auch Etwas geworden. Sehr merkwürdig, aber ganz folgerichtig, ist, daß Etwas auch den Nebensinn der Realität hat, die an das Nichts angrenzt, denn als Etwas ist ein Dasein eben von anderem auf bestimmte Weise unterschieden. Und diese Bestimmtheit liegt in der Qualität, weshalb die Quantität gering sein kann und Etwas für wenig gebraucht wird. Wenn wir fragen, ob Jemand wohl noch etwas Vermögen habe, so ist das Etwas eben noch nicht Nichts. Das Etwas ist gerade noch Dasein genug, es vom Nichts zu unterscheiden. Etwas Vermögen ist immer noch Vermögen. Auch setzen wir zum Etwas die Qualität des Daseins hinzu, denn das Etwas überhaupt ist ein Abstractum. Wir sagen also: etwas Geld nehmen; etwas Kopfschmerz haben; etwas gefährlich sein u. s. w. Setzen wir das Abstractum schlechthin, so ist das Qualitative, was bei ihm supplirt werden muß, schon vorausgesetzt. Wenn ein Bettler den andern fragt, ob er etwas erhalten habe, so weiß dieser schon, um welche Qualität es sich handelt.

## Endlichkeit.

Etwas ist durch seine Qualität ein Anderes gegen ein Anderes. Dies aber ist eben so wohl als ein Anderes an sich

Etwas. Es ist auch qualitativ in sich bestimmt. Das eine Etwas hört auf, wo das andere anfängt; es fängt an, wo das andere aufhört; das andere Etwas verhält sich zu ihm auf gleiche Weise. Etwas ist, dem Etwas gegenüber, endlich. Das Endliche hat daher in seiner Qualität seine Bestimmung, sofern es durch sie zu anderm Dasein ein bestimmtes Verhältniß einnimmt. Etwas qualifizirt sich zu Etwas, weil sein Dasein ganz unmittelbar dies andere Dasein in sich enthält. So wenig aus dem Nichts Etwas werden kann, so wenig kann Etwas zu Etwas bestimmt werden, was es nicht schon an sich ist. Bestimmung, destinatio, ist daher nur die Beschreibung der Qualität eines Daseins in Bezug auf anderes Dasein und dessen Qualität. Wenn wir von einem Menschen sagen, daß er zu einer Kunst bestimmt sei, so hat er von Natur ganz unmittelbar die Anlage dazu. Es ist seine Qualität, Maler oder Musiker zu sein; daher kann er Maler oder Musiker werden; wäre er es nicht schon an sich, so könnte er es nicht werden. Ihn zum Künstler zu bestimmen, ohne daß er ursprünglich die Anlage dazu hätte, wäre vergeblich. Das Auge hat die Bestimmung, zu sehen, weil es im Licht seine Qualität hat; es ist lichtgierig. Wir geben einem Dasein wohl von Außen her eine Bestimmung, die somit als zufällig erscheint; das Dasein empfängt sie in sich und dasselbe Etwas kann verschiedene Bestimmungen erhalten. Allein es wird die Qualität der Bestimmung doch immer durch die Qualität des Daseins bedingt bleiben. Einem Diamanten kann man die Bestimmung geben, als Schmuck eines schönen Halses zu prangen, denn er hat die Qualität, im Licht als der glänzendste Stein zu funkeln; man kann ihm auch die Bestimmung geben, Glas zu schneiden, denn er hat die Qualität, der härteste Stein zu sein, der, indessen er jeden Stein ritzt, von keinem andern geritzt wird. Ohne seinen Glanz würde er nicht jene, ohne seine Härte nicht diese Bestimmung empfangen können.

Wenn sich Etwas verändert, so geht es in sich dazu über, seine Qualität in einer bestimmten Beziehung zu setzen. Etwas wird zu etwas Anderem, weil es an sich schon dies Andere ist. Es verändert sich in sich, weil es durch seine Qualität zu

einem solchen Andersſein beſtimmt iſt. Kleines wird groß z. B. durch Wachsthum; Eiſen wird magnetiſch z. B. durch den galvaniſchen Strom u. ſ. w. Das Verhältniß der Qualität zur Beſtimmung nennen wir Beſchaffenheit, aptitudo, indoles sive natura. Die Beſchaffenheit von Etwas kann nur durch anderes Daſein zur Erſcheinung kommen. Weil etwas dieſe Qualität hat, zeigt es in beſtimmter Beziehung dieſe Beſchaffenheit. Wie Etwas beſchaffen ſei, kann daher nur durch ſein Verhältniß zur Qualität von anderm Daſein erhellen. Im Verhältniß zum Licht iſt das Auge eben ſo beſchaffen, daſſelbe als das ihm homogene Element aufzunehmen. Im Verhältniß zum Licht iſt der Diamant ſo beſchaffen, zu funkeln; im Licht erſt wird er glänzend, wie das Auge ſehend. Wir lieben deswegen, die Qualitat von Etwas durch die verſchiedene Beſchaffenheit zu beſchreiben, die es nach verſchiedenen Seiten hin zeigt, während es doch an ſich immer daſſelbe iſt. Wir ſollen z. B. ſagen, was Gold ſei, ſo werden wir ſagen, es ſei ein Metall, das in Verhältniß zur Schwere eine große ſpeciſiſche Schwere, in Verhältniß zum Licht eine warmgelbe Farbe, in Verhältniß zur Cohäſion außerordentliche Dehnbarkeit, in Verhältniß zum Feuer Beſtändigkeit, in Verhältniß zum Sauerſtoff Unangreifbarkeit zeige. Dieſe verſchiedenen Beſchaffenheiten drücken nur die Eine Qualität Gold aus. Weil das Gold ſo außerordentlich dehnbar, weil es unoxydirbar iſt, können andere Metalle mit ihm überzogen werden und kann man es z. B. beſtimmen, die Spitzen von Blitzableitern zu ſchützen. Wir geben ihm dieſe Beſtimmung, weil ſeine Beſchaffenheit ſie möglich macht. Wenn ein Stück Gold zur dünnen Fläche geſchlagen iſt, ſo hat es ſich in ſeiner Geſtalt verändert. Erſt war es ein Stück, nun iſt es unter dem Hammer des Goldſchlägers ein breites Blatt geworden. Hat es ſich aber an ſich verändert? Iſt es als Blatt weniger Gold als zuvor? Keineswegs, ſondern, weil es ſo außerordentlich dehnbar, hat es nur die Beſchaffenheit ſeiner äußeren Geſtalt verändert.

Beſtimmung und Beſchaffenheit von Etwas fallen daher in ſeiner Beſtimmtheit, determinatio, zuſammen. Beſtimmtheit iſt die Qualität von Etwas, kraft welcher es ſein Daſein im Kreiſe ſeiner Beſtimmung nur durch ſeine Beſchaffenheit zu behaupten

vermag. Wozu es bestimmt ist, liegt in seiner Qualität. Wie es beschaffen ist, liegt auch in seiner Qualität. Eben darum unterscheidet es sich von anderm Dasein durch seine Bestimmtheit, die es auf diese Bestimmung einschränkt und die es, in Verhältniß zu anderm Dasein, gerade so beschaffen zeigt. Die Bestimmtheit des Diamanten erlaubt nicht, ihm eine andere Bestimmung zu geben und seine Beschaffenheit zu ändern. Bestimmung und Beschaffenheit, in denen sich die Bestimmtheit von Etwas ausdrückt, müssen einander entsprechen. Eine für Etwas unpassende Bestimmung kann es nicht erfüllen. Der Esel kann nicht Lauten schlagen. Wenn Etwas nicht mehr so beschaffen ist, seine Bestimmung erfüllen zu können, so hört auch seine Bestimmtheit, wodurch es von anderm Dasein sich unterscheidet, auf. Es kommt dabei auf die ursprüngliche Qualität von Etwas an, welche Beschaffenheit ihm nach dem Verluste einiger noch bleiben und wozu es in Folge derselben noch bestimmt werden kann. Wenn ein hölzerner Stuhl zusammenbricht, so kann er nicht mehr die Bestimmung erfüllen, uns zum Sitzen zu dienen; da er aber ursprünglich Holz ist, so können wir ihn noch verbrennen. Allein damit ist nun auch dies Etwas in dieser Bestimmtheit verschwunden. Eine Landstraße, die voller Löcher ist, kann durch eine solche Beschaffenheit ihre Bestimmung, den Verkehr zu erleichtern, nicht mehr erfüllen; im Gegentheil, sie erschwert ihn; Menschen, Pferde, Wagen, bleiben in ihr stecken. Sie hat damit ihre eigene Bestimmtheit verloren, sie ist keine Straße mehr und man sieht, wie der Transport neben ihr sich einen andern Weg sucht. Aber die Bestimmtheit, weil sie die Schiedlichkeit von Dasein und Dasein, ist allerdings auch eine B e s c h r ä n k u n g des Etwas. Dieser höchst einfache Begriff ist es, den auch Spinoza mit den Worten: omnis determinatio est negatio, hat bezeichnen wollen. Kaum ist es verständlich, daß man die erste Hälfte unseres Jahrhunderts hindurch diese simple Wahrheit so oft als eine der tiefsinnigsten Stützen der Speculationen, als eine Ueberschwänglichkeit philosophischer Forschung, bis zum Ekel wiederholt hat. Die Determination ist eine Negation, sofern Etwas Anderes von sich ausschließt und selbst von diesem Andern, weil es selber auch ein Etwas, ebenfalls ausgeschlossen wird. Ist denn aber die De-

termination nicht auch Position? Omnis determinatio est positio ist gerade ebenso richtig. Omnis negatio est determinatio läßt sich dagegen nicht sagen, weil die bloße Verneinung noch keine positive Bestimmtheit setzt. Sie setzt nur die Unbestimmtheit, außer da, wo die Negation eine conträre ist. Wenn ich sage: N. N. ist nicht krank, so liegt darin freilich, daß er gesund ist; oder wenn ich sage: N. N. ist nicht hier, so ist er freilich anderwärts, ohne daß in dem nicht Hier das bestimmte andere Wo angegeben wäre. Bestimmtheit ist höher, als Unbestimmtheit, wie Platon schon in Philebos den Vorzug des πέρας vor dem ἄπειρον ἀπέραινον auseinandergesetzt hat. Die Beschränkung, die in der Bestimmtheit liegt, ist es, durch welche Endlichkeit (finitas) möglich wird. Weil Etwas diese Qualitäten hat, ist es ein Anderes, als ein Anderes, ein aliud aliud, ein ἄλλο als ein ἕτερον. Es endet, wie oben schon gesagt wurde, wo ein anderes anfängt. So weit ist der Begriff des Endlichen richtig, allein er wird sofort falsch, sobald man das Negative der Beschränkung als ein nicht sein sollendes Dasein nimmt. Wenn die Bestimmtheit, weil sie eine Negation, das Schicksal nur des Nichtseins verdiente, so wäre ihr Dasein selbst ein Ueberfluß und man müßte mit Mephistopheles urtheilen, daß Alles, was entsteht, werth sei, zu Grunde zu gehen und daß es demnach besser wäre, wenn überhaupt nichts entstände. Was ist denn die Substanz Spinoza's, wenn alle Bestimmtheit, weil sie ein Negatives, aufgehoben wird, anders, als das unterschiedlose, unbestimmte Sein und Denken? Man hat in den Streitigkeiten über den Begriff der Persönlichkeit Gottes die Folgen dieser einseitigen Auffassung gesehen. Gott sollte nicht als Person gedacht werden können, weil er damit, uns und der Natur gegenüber, als ein unterschiedenes Dasein existiren müßte. Mit solcher Bestimmtheit sei aber die Negation und die Endlichkeit in ihm gesetzt, die seinem Begriff, in sich unendlich zu sein, widersprächen. Welch' ein seichtes Raisonnement! Wenn allerdings die Bestimmtheit des göttlichen Daseins eine nur sinnliche wäre, so würde die Natur, so würden wir selbst Gott beschränken, so würde seine Persönlichkeit nicht das Dasein der Natur wie unser eigenes durchdringen können. Als Geist aber ist Gott frei von der Beschränkung durch

die Natur und durch die Geschichte. Als Geist muß er jedoch, um Gott sein zu können, ein bestimmter sein, wie z. B. unerschaffen, allwissend, allgegenwärtig u. s. w. Diese Prädicate gehören seiner Qualität an. In ihnen besteht die Eigenthümlichkeit seiner Persönlichkeit uud in sofern sind sie, durch welche er der Absolute ist, auch für ihn eine Beschränkung seines Daseins. Er kann nicht nicht allgegenwärtig sein, wohingegen wir z. B. obwohl wir auch Geist sind, doch nicht allgegenwärtig, allwissend u. s. w. sind. Die Einzigkeit Gottes, die ihn in jenen Prädicaten von uns abschränkt, sind nicht ein Mangel, sondern eine Vollkommenheit seines Wesens, die es ihm möglich macht, weder an der Natur noch an uns eine Schranke zu haben. Für ihn aber constituiren sie seine Individualität.

## Grenze und Schranke.

Endlich ist also, was entsteht und vergeht. Es entsteht aber nur, was ein bestimmtes Dasein ist. Weil es bestimmt ist, kann es sich verändern. Die Art und Weise seiner Veränderlichkeit hängt von seiner Qualität ab. Durch sie hat es die Bestimmung, als Etwas zu etwas Anderem zu werden, aber das Anderssein, zu welchem es wird, liegt schon in der Unmittelbarkeit seines Seins, so daß es nach Außen hin, in Verhältniß zu anderm Dasein, in seiner verschiedenen Beschaffenheit doch die nämliche Qualität zeigt. Der Begriff der Bestimmtheit ist daher zwar in dem Begriff der Endlichkeit enthalten. Das Endliche ist immer auch ein Bestimmtes. Allein es ist ein Irrthum, das Bestimmte zugleich immer auch für ein Endliches zu nehmen, denn es kommt auf die Natur des Bestimmten an, ob es, als ein solches, auch ein Endliches sei. Das Bestimmte kann auch, wie wir sehen werden, in sich unendlich sein. Es entstehen die gefährlichsten Mißverständnisse, alle Determination nur als Negation zu setzen und dem Begriff des Endlichen den Makel aufzudrücken, als ob es, weil es ein bestimmtes, ein nicht sein sollendes Dasein wäre. Man hat sich angewöhnt, das Endliche mit einer gewissen Verachtung zu mißhandeln, während man doch nur die *falsche Entgegensetzung* des Endlichen gegen das wahrhaft Unendliche bekämpfen sollte. Wir sagen: endliche Interessen. Gewiß gibt es deren und zwar

ganz berechtigte, die an sich gar keinen Tadel verdienen. Erst dann fordern sie denselben heraus, wenn sie sich einem höhern, in sich unendlichem Interesse hemmend entgegensetzen. Erwerb von Eigenthum z. B. ist nicht nur erlaubt, sondern nothwendig, weil es ein Mittel zur Befreiung unserer Persönlichkeit wird. Eigenthum ist als ein bestimmtes Dasein in Acker, Thieren, Häusern, Geld u. s. w. etwas Endliches. Allein erst, wenn diese Endlichkeit ein Hinderniß für die Verwirklichung höherer Pflichten würde, dürfte man sie als eine bloße Endlichkeit zurückweisen. So sagen wir: endlicher Verstand, allein der Verstand ist eine nothwendige Function. Er ist die Kraft der einfachen Bestimmtheit in unsern Begriffen. Er ist, als der Horos des Denkens, vollkommen berechtigt. Verdient er also an sich, geschmäht zu werden? Gewiß nicht. Nur dann erst kann ihm der Vorwurf der Endlichkeit nicht erspart werden, wenn bei seinen Bestimmungen stehengeblieben und ihretwegen die Vernunft verleugnet werden soll.

In der Bestimmtheit von Etwas liegt seine G r e n z e, denn sie ist es, die es affirmativ von Allem, was es nicht ist, unterscheidet. Grenze, finis, ist auch Ende von Etwas, denn wo seine Bestimmtheit nicht mehr ist, hört es selber auf und fängt etwas Anderes an. Ob wir sagen, daß Etwas sein Ende oder daß es seine Grenze erreicht habe, ist dasselbe. Die Grenze aber ist nicht blos Ende überhaupt, sondern Ende als Verhältniß des Etwas durch seine Bestimmtheit zu seinem Nichtsein. Wo ein Land seine Grenze hat, da hört es auf, eben deshalb aber grenzt es hier an etwas an, worin es nicht mehr ist und was seinerseits eben sowohl seine Grenze ausmacht. Die Pyrenäen sind ebensowohl Spaniens Grenze gegen Frankreich, als Frankreichs gegen Spanien; der Manchecanal grenzt Frankreich ebensowohl von England als England von Frankreich ab; der Rhein, welcher den Elsaß von Baden scheidet, scheidet Baden eben so sehr vom Elsaß u. s. w. Grenze als negative Bestimmung von Etwas ist daher selbst die positive Mitte, worin sich das unterschiedene Dasein gegenseitig berührt, denn das Aufhören des einen schlägt in das Anfangen des andern um, welches Anfangen zugleich das Aufhören desselben und Anfangen des andern ist. Wenn man von Französi-

schem Boden auf Spanischen tritt, so sagt man, daß Frankreich dort aufhöre, Spanien hier anfange, tritt man umgekehrt von Spanischem Boden auf Französischen, so sagt man von derselben Erdscholle, die dort als Anfang Spaniens bezeichnet wurde, daß sie das Ende Spaniens sei und, was zuvor als Ende Frankreichs galt, verkehrt sich zu seinem Anfange. In Bezug auf das Etwas selbst ist aber die Hauptsache, daß es mit seiner Bestimmtheit auch den Anfang seines Nichtseins setzt. Worin dies Nichtsein für sich wieder besteht, ist eine weitere Frage. Ueber seine Grenze kann daher Etwas nicht hinaus, denn sein Dasein fällt durch seine Bestimmtheit mit ihr zusammen. Die Grenze ist in der Veränderung der entscheidende Punct, der entscheidende Moment. Etwas kann zu Etwas Anderm nur innerhalb seiner Grenze werden, sofern dies Anderssein nur eine Veränderung derselben Qualität ist. Ein lebendiges Individuum z. B. kann krank werden; ebendeshalb kann es aber auch wieder gesund werden. Krankheit ist selbst noch Leben. Wenn das Individuum aber stirbt, so erreicht es seine Grenze. Tod nennen wir das Nichtsein des Lebens; der Augenblick des Sterbens ist deshalb der entscheidende, in welchem nämlich der Tod als die Grenze des Lebens eintritt, le moment suprême. Der Tod selber ist aber gar nichts Anderes, als das Aufhören des Lebens, weshalb die Epikuräer bekanntlich lehrten, daß wir den Tod nicht zu fürchten hätten, denn wo er sei, seien wir nicht und, wo wir seien, sei er nicht.

Die ganze Wissenschaft breitet vor uns das Bild der Grenzen aus, welche ein Dasein durch seine Bestimmtheit an einem andern Dasein hat. In der Natur entsteht die Grenze mit dem Dasein selber, im Geist wird sie von ihm als seine Geschichte hervorgebracht. Die Völker trachten darnach, dem Eigenthum, dem Recht und der Sitte durch Achtung vor ihnen als heiligen Grenzen das Dasein zu erhalten. Der Deus Terminus spielt nicht blos in der Römischen Geschichte eine so wichtige Rolle und die gewaltigen Götter des Griechischen Olymps müssen den Schluß des Schicksals als eine Grenze anerkennen, welche sie nicht zu verändern vermögen. Die Grenze ist als solche unabänderlich, wenn auch der Punct oder Moment ihres Erscheinens sich ver-

ändern kann. Die Schneegrenze z. B. ist an einen bestimmten Grad der Temperatur gebunden, sie erscheint aber eben deswegen in ihrer verticalen, wie in ihrer horizontalen Ausdehnung als eine sehr mannigfaltige Curve. Die Verbreitungsbezirke gewisser Pflanzen sind ebenfalls an einen bestimmten Temperaturgrad gebunden. Aendert sich aber ein Klima, so ändert sich auch seine Vegetationsgrenze. Weil also im Begriff der Grenze das Nichtsein an sich mitgesetzt ist, so kann sie auch aufgehoben werden. Wir nennen sie in diesem Fall Schranke, impedimentum, limen. Schranke ist auch Grenze, allein eine aufhebliche, sofern nämlich das Dasein sich über die Aufhebung der Grenze hinaus dennoch als ein identisches zu erhalten vermag. Ohne in der Veränderung sich zu continuiren, würde es nicht eine bloße Schranke aufgehoben haben. Ob etwas an einer Bestimmtheit nur eine Schranke oder eine Grenze besitzt, kommt somit auf die ursprüngliche Qualität des Daseins an, weil durch sie sein Verhältniß zu anderm Dasein bestimmt wird. Im Begriff der Schranke liegt die Relativität und es ist daher möglich, daß, was zunächst als Grenze eines Daseins erscheint, selbst das Mittel gewährt, sie zur Schranke herabzusetzen. Das Meer z. B. trennt Länder von einander; es ist zunächst eine Grenze des Völkerverkehrs; allein die Schifffahrt verwandelt dieselbe in eine bloße Schranke und gerade der uferlose Ocean wird es, der endlich alle Völker mit einander verbindet. Es ist auch möglich, daß ein der Qualität nach höheres Dasein an einem andern seine Grenze erreicht, das scheinbar viel niedriger steht, allein eine genauere Untersuchung wird uns in solchem Fall zeigen, daß das vergleichweise höhere Dasein unter seine Beschaffenheiten doch diejenige niedere zählt, durch welche es zu Grunde geht. Eine Marmorstatue kann als Kunstwerk unendlich hoch stehen. Weil Marmor aber so beschaffen ist, daß er zerbrechen kann, so kann sie zertrümmert werden; gerade ihre Qualität, aus Marmor zu sein, macht eine solche Vernichtung möglich. In der Phänomenologie des Geistes hat Hegel gesagt, seine Grenze wissen heiße, sich zu opfern wissen. Ich opfere Etwas, sofern ich es für mich nach seinem Nichtsein, eben damit für ein Anderes als Dasein setze. Ich verbrenne auf dem Altar die fetten Schenkel eines Stieres, der mein Eigenthum war.

Ich genieße sie nicht selbst. Ich hebe aber selbst ihr Dasein zu einem Dasein für die Götter auf, indem ich sie in das Feuer werfe, obwohl ich weiß, daß dasselbe sie verzehrt. Im emporwallenden Rauch und Duft gebe ich mein Eigenthum den Göttern zum Genuß. Ich opfere mein Leben, wenn ich es mit Bewußtsein der Gefahr des Todes aussetze, um dadurch eine andere, höhere Qualität meines Daseins zu erhalten. Der Tod ist die Grenze meines Lebens, allein ich zögere nicht, in das Nichtsein meines Daseins überzugehen, wenn die Freiheit meines Volkes oder ein anderer Zweck, der mir mehr gilt als mein Leben und ohne dessen Realität mein Leben keinen Werth für mich hat, eine solche Darangabe desselben fordert. Hegel hat in der Logik den Begriff des Sollens mit dem der Schranke zusammengefaßt. Im Begriff des Sollens macht nun der der Schranke allerdings ein Moment aus, wenn man das Verhältniß des Begriff's zu seiner Realisirung betrachtet. Schranken sind insofern da, damit sie aufgehoben werden sollen. Als eine aufhebliche Grenze lockt jede Schranke, sie zu überschreiten. Allein der bestimmtere Begriff des Sollens fällt noch nicht in die Kategorie des Seins, sondern erst in die Kategorie des Wesens und noch mehr in die des Zweckes, denn ob Etwas auch schon den Trieb habe, seine Grenzen zu Schranken herabzusetzen, hängt nicht nur von seiner Qualität, sondern auch von dem Verhältniß ihres Daseins zu anderm Dasein ab. Unwissenheit z. B. ist eine bloße Schranke des Wissens, welche durch Belehrung aufgehoben werden kann. Wenn der Mensch aber nicht zur Erkenntniß seiner Unwissenheit gelangt, so regt sich in ihm auch nicht der Trieb, sie durch Belehrung zu tilgen.

Der Begriff der Grenze geht also in den der Schranke über, sobald ein Dasein kraft seiner Bestimmtheit die Möglichkeit besitzt, sie für sich als ein Nichtsein zu setzen. Und dies ist nur möglich, sofern ein solches Dasein das, was die Bestimmtheit der Grenze ausmacht, in seine Qualität schon einschließt. Für das praktische Leben wird es daher von äußerster Wichtigkeit, Grenze und Schranke nicht mit einander zu verwechseln. Die eine Täuschung kann so wichtig werden als die andere und die eine wie die andere kann eben so tragische als komische Consequen-

zen haben. Wird die absolute Grenze nur für eine Schranke genommen, so entsteht ein vergebliches Bemühen, sie aufzuheben. Sie spottet aller Arbeit. Ein Mensch hat z. B. an einem Talent eine Grenze seines productiven Vermögens; will er aber mehr, als sein Talent ihm möglich macht, so überbietet er sich; er verkennt die ihm nothwendige Grenze, innerhalb deren er Löbliches hervorbringen könnte. Er forçirt sich zu falschen Ueberschwänglichkeiten und richtet mit ihnen sein wirkliches Talent zu Grunde. Wird umgekehrt die relative Grenze für die absolute genommen, so entsteht eine nicht nothwendige Beschränktheit. Aller falsche Conservativismus in Wissenschaft und Kunst, in Politik und Religion verfällt diesem Irrthum. Ein sehr großer Theil unserer theoretischen und praktischen Bildung besteht darin, daß wir das, was uns als Grenze erschien, als eine bloße Schranke erkennen und demgemäß auch behandeln lernen. Wir sagen vom Kinde, daß sein Horizont sich täglich erweitere d. h. daß es täglich in der Enttäuschung begriffen ist, ein Dasein für eine Grenze gehalten zu haben, die eine bloße Schranke ist. Wir müssen beurtheilen lernen, was für uns und für Andere Grenze oder Schranke ist. Haben wir erst die Entdeckung gemacht, daß, was lange Zeit als unübersteigliche Grenze galt, nur eine Schranke sei, so scheint es uns oft kaum glaublich, daß die Täuschung über diesen Unterschied so lange möglich gewesen, wie z. B. unsere letzte Periode der Aufklärung sich immerfort über die Beschränktheit des Mittelalters verwunderte, so viele Jahrhunderte so groben Vorurtheilen preisgegeben zu sein. Aber die Menschen des Mittelalters waren gerade so gescheut, als die Menschen der Periode der sogenannten Aufklärung, weshalb man sich, als ein genaueres und tiefer dringendes Studium die Unwissenheit der Aufklärung über die sogenannten finstern Zeiten des barbarischen Mittelalters aufklärte, wieder nicht genug verwundern konnte, wie hoch eigentlich die Cultur in demselben schon gestanden habe. Unsere Zeit ist vornämlich darauf bedacht, die Schranken von Raum und Zeit aufzuheben. Hierin ist sie groß. Mit welchen Mühsalen überschritt ein Hannibal die Alpen und mit welcher Geschwindigkeit rollt jetzt der mit allem Comfort ausgestattete Schnellpostwagen die schönen breiten Alpen-

straßen dahin! Wenn wir im Gedränge des Lebens zuweilen in verzweifelte Situationen gerathen, so besteht nach der ersten Bestürzung unsere Ermuthigung zunächst darin, zu untersuchen, ob wir einer wirklichen Grenze als einem Letzten oder ob wir einer bloßen Schranke gegenüberstehen, die wir überwinden können. Wir rufen uns und Andern zu, uns über Vorurtheile, Aberglauben, Angewöhnungen, Irrthümer, Ungunst der Umstände zu erheben. Der große Mensch ist es vorzüglich dadurch, daß er uns von einer Menge von Schranken befreiet, über die wir in unserer Befangenheit als über vermeintliche Grenzen hinauszugehen nicht gewagt hatten. Jede Grenze, die man **macht**, ist nur eine Schranke, wie wir uns auch ganz richtig ausdrücken. Wir setzen z. B. dem Vordringen einer Pest durch einen Grenzcordon eine Schranke, denn wir wissen sehr wohl, daß wir eine absolute Grenze nicht ziehen können. Die Chinesen haben schon vor Jahrhunderten ihre Nordwestgrenze mit einer Mauer befestigt, die natürlich nur eine Schranke für die nomadischen Reitervölker war und daher oft überschritten worden ist. Eine Grenzsperre für den Handel ist nur eine gemachte Grenze, welche der Schmuggel in den vielfachsten Wendungen mit List und Gewalt täglich zur bloßen Schranke herabsetzt.

Weitere Bestimmungen beider Begriffe ergeben sich durch alle folgenden Kategorien. Wir erwähnen nur Eins noch. Der mathematische Begriff der sogenannten **unerreichbar bestimmten** Grenze ist eigentlich identisch mit dem der Theilung in's Unendliche. Wenn ich z. B. von einem bestimmten Ganzen ein Viertel halbire, diese Hälfte wieder halbire, diese abermals u. s. w., so kann ich natürlich nie zu Ende kommen; die an sich bestimmte Grenze weicht immer um eine neue Hälfte der Hälfte zurück.

## Unendlichkeit.

Schon zu wiederholten Malen mußten wir die Warnung einflechten, bei den ontologischen Begriffen nicht sogleich an theologische zu denken, denn obwohl die theologischen nicht ohne die ontologischen gedacht werden können, so ist es doch erforderlich, diese für sich in ihrer einfachen Selbstständigkeit zu fassen, wenn man sie richtig denken und ihnen nicht eine Neuplatonische Phy-

siognomie geben will, durch welche sie in eine viel höhere Sphäre gerückt werden, als ihnen unmittelbar zukommt. Die Hegelsche Philosophie und namentlich die Hegelsche Logik hat genug unter der Mißauffassung zu leiden gehabt, ihren Anfang, den Begriff des prädicatlosen Seins, mit dem Einen zu identificiren, welches die Neuplatoniker als das höchste, über alle Gegensätze hinausliegende Sein zum Anfang ihrer Systeme machten. Der Begriff des Unendlichen enthält eine vorzügliche Verlockung zu solchen Ueberbietungen, sobald man vergißt, daß man es in der logischen Wissenschaft erst mit dem Begriff des Unendlichen, nicht mit einem specifischen Unendlichen zu thun hat, und Aufschlüsse sucht, welche die Logik gar nicht geben kann. Für uns ist es der Begriff der Schranke, der den Uebergang zum Begriff des Unendlichen macht. Der erste Begriff, von dem wir ausgingen, war der des bestimmungslosen Seins. Dies ist an sich zwar unendlich, aber erst als Werden geht es actu in die Unendlichkeit über. Was man im reinen Sein Unendlichkeit nennt, ist nur seine Unbestimmtheit, mit den Gnostikern zu reden, der Abgrund des Leeren, das Schweigen. Das Werden ist auch Sein, aber auch Nichtsein; es ist die Unendlichkeit des lebendigen Widerspruchs. Es ist, gnostisch zu reden, der Hunger nach Wesen. Im Werden setzt sich das Sein schon als Proceß, der im Dasein des Gewordenen den Unterschied des Seins vom Sein erzeugt. Das Dasein als das in sich bestimmte steht als ein Etwas dem Etwas als Anderes gegenüber. Etwas und Anderes begrenzen sich durch einander. Etwas kann aber in sich zu etwas Anderm werden; es kann sich kraft seiner Bestimmtheit verändern und es kann auch ein anderes Dasein, das zu ihm in Verhältniß steht, in sich aufheben; es kann die Grenze in eine Schranke verwandeln.

Dies ist schon der Begriff der Unendlichkeit. Endlichkeit erzeugt sich durch die Unterscheidung des Daseins vom Dasein; Unendlichkeit zunächst durch Aufheben der hierin liegenden Begrenzung. Sie ist also 1) Unbeschränktheit; 2) Wechselbestimmung zwischen dem Endlichen und Endlichen, die, als das negativ Unendliche, den Fortgang in's Endlose möglich macht; 3) Rückkehr aus der Aufhebung der Grenze in sich selbst,

so daß das Dasein in seiner Bestimmtheit sich affirmativ auf sich bezieht. Diese wahrhafte Unendlichkeit bringt das Endliche als ein Moment ihres Daseins hervor, aber nur als ein werdendes, also im Entstehen vergehendes, das in ihrer Einheit als ein lebendiger Unterschied derselben existirt.

Unbeschränktheit ist die abstracte Gestalt des Unendlichen. Sie ist nicht identisch mit der Prädicatlosigkeit des anfänglichen Seins, denn sie existirt an dem schon bestimmten Dasein, aber als die relative Freiheit desselben von einer durch seine Qualität möglichen Bestimmtheit. Das Dasein kann sich in bestimmter Beziehung bestimmen; wenn es sich aber noch nicht bestimmt hat, so ist es nach dieser Seite noch ohne Schranke; es ist unbeschränkt. Diese Abwesenheit der bestimmten Unterscheidung, diese Schrankenlosigkeit, nämlich für eine mögliche Bestimmung, ist also nicht das Nichtsein aller Bestimmung überhaupt, sondern das Nichtdasein einer Bestimmung, durch welche ein Dasein sich eine Schranke setzt, wie sie aus seiner Eigenthümlichkeit möglich wird. Der Flug eines Vogels ist in seinen Richtungen unbeschränkt, nämlich so lange er noch nicht fliegt. Fliegen ist die Qualität des Vogels, also nichts Unbestimmtes. Die Richtung des Flugs überhaupt ist an sich eine unbestimmte. Der Vogel kann nach rechts oder links, nach oben oder unten u. s. w. fliegen. Sobald er aber fliegt, hebt sich diese schrankenlose Möglichkeit auf, denn alsdann kann er nur entweder rechts oder links oder nach Oben oder Unten u. s. w. fliegen. Das Bewußtsein ist unbeschränkt für die Aufnahme neuer Gegenstände; es liegt in seinem Begriff keine Grenze, sondern es kann in's Unendliche hin sich Anderes zum Gegenstande machen. Es ist an sich frei von jeder Schranke. Sobald es aber irgend etwas sich als Object setzt, beschränkt es sich damit, denn es setzt sich als bestimmten Unterschied von sich, indem es aus seiner schrankenlosen Möglichkeit sich auf einen bestimmten Gegenstand bezieht. Gerade so ist es mit dem Willen. Gerade so ist es aber auch mit dem Mechanischen und Chemischen und mit den gewöhnlichsten Lebensverhältnissen. Der Mangel einer Bestimmtheit ist die Möglichkeit, nach dieser oder jener Seite hin bestimmt zu werden; eine Unendlichkeit ist offen, deren

Grenze jedoch sich in die Eigenthümlichkeit eines Daseins einschließt; nur innerhalb derselben existirt die Unbeschränktheit. Sie ist also nur relativ. Durch einen Punct können unendlich viele Linien gelegt werden, nämlich nach den verschiedensten Richtungen; er ist unbeschränkt nur für diese Möglichkeit; in derselben dagegen Richtung kann ihn nur Eine und dieselbe Linie schneiden. Im Praktischen liebt der Egoismus den Menschen, möglichst viel Rechte unbeschränkt durch Pflichten zu haben. Der Trägheit wird es unendlich wohl, wenn sie durch keine Anforderung an eine bestimmte Thätigkeit unbeschränkt bleibt. In einer Französischen Posse, la manie des places, eröffnet sich eine leidenschaftliche Concurrenz um vacante Aemter. Es meldet sich auch Jemand, welcher die Versicherung gibt, Nichts zu verstehen, absolument rien. Eben deshalb könnte er Alles werden. Der Minister — ein Verrückter, wie sich hinterher ergibt — macht ihn daher zum intendant des travaux. Ein Amt, bei welchem man Nichts zu thun hat, ohne Beschränkung seinem Belieben leben kann, aber doch, wie sich versteht, ein großes Einkommen dafür zieht, gilt dem süßen Pöbel für ein unendliches Glück.

In dem Begriff der Unbeschränktheit liegt aber schon der Gegensatz der Schranke. Die Schranke ist die positive Negation der Unbestimmtheit, indefinitas. Sie ist die Verendlichung, gegen welche jedoch das Dasein die Möglichkeit bleibt, von ihr wieder zu abstrahiren und zu einer andern Bestimmung als einer neuen Schranke überzugehen. Die Schrankenlosigkeit hat also die Schranke an sich, aber auch die Schranke die Schrankenlosigkeit. Endlichkeit und Unendlichkeit bestimmen sich durcheinander. Das Endliche entsteht und vergeht. Als Dasein ist es geworden und als geworden hört es nicht auf, zu werden. Es verändert sich. Veränderung ist das Aufheben einer Grenze. Wenn aber diese Grenze aufgehoben wird, so hört damit nicht die Veränderung überhaupt auf. Es entsteht eine andere Grenze. Sie wird abermals aufgehoben. Allein das Werden dauert fort. Die Endlichkeit erneuert sich in's Endlose. Diese Endlosigkeit ist auch Unendlichkeit als Fortgang in's Unendliche, als progressus in infinitum. Die Unbeschränktheit als solche ist

hier schon gefallen, denn es wird eine Schranke gesetzt; indem sie aber sich aufhebt, erscheint die Unbeschränktheit wieder einen Augenblick, jedoch nur, um durch eine neue Beschränkung zu verschwinden, die im nächsten Moment dasselbe Schicksal erfährt. Und so geht es fort. Dies Unendliche hat man die schlechte Unendlichkeit, auch das infinitum imaginationis genannt. Jener Ausdruck, der von Hegel herstammt, muß nur nicht so genommen werden, als sollte damit etwas Verächtliches gesagt sein. Der perennirende Uebergang von Dasein zu Dasein im Werden der Veränderung ist ein nothwendiger. Wenn das Bewußtsein von Gegenstand zu Gegenstand übergeht, so ist für dies Uebergehen keine Grenze; so gut als das Bewußtsein in der Richtung unbeschränkt ist, von einem Gegenstand zu einem andern überzugehen, eben so wohl ist es im Uebergehen von Object zu Object in's Unendliche hin unbeschränkt. Ohne jene Freiheit der Richtung würde es so wenig Bewußtsein zu sein vermögen, als ohne diese Unendlichkeit. Die Zahlenreihe ist nothwendig in's Endlose hin unendlich; über jede Grenze, welche sie erreicht, muß sie hinausgehen; keine Zahl erschöpft sie; jede als ein Ende hebt sich auf und läßt schon wieder die nächstfolgende Zahl hervortreten. Weil dies nothwendig ist, ist es nichts Schlechtes. Nur wenn es mit dem wahrhaft Unendlichen verwechselt oder gar ihm übergeordnet wird, verdient es diesen Nebensinn. Es ist daher von Spinoza das infinitum imaginationis oder das potentia infinitum genannt im Gegensatz zum infinitum rationis oder dem infinitum actu. Wir werden ihm weiterhin noch oft genug begegnen, weil es in jeder Kategorie von nun ab vorkommen muß. Am Genauesten kann man es als das Negativunendliche bezeichnen.

Mit dieser Bezeichnung kann es von dem wahrhaft Unendlichen am Leichtesten unterschieden werden, wenn man dasselbe das Affirmativunendliche nennt. Das Unendliche in diesem Sinn hebt nämlich das negativ Unendliche deshalb in sich auf, weil es dasselbe erzeugt und über sein Dasein als ein endliches von vorn herein übergreift. Das negativ Endliche ist ein unendlicher Fortgang von Endlichem zu Endlichem. Das affirmativ Unendliche dagegen bestimmt sich selbst als Anfang und

Ende. Es begrenzt sich selbst, weshalb man so oft und mit Recht die gerade Linie als Bild der negativen, die Kreislinie als Bild der affirmativen Unendlichkeit aufgestellt hat, weil die gerade in sich keine Bestimmung für ihre Grenze besitzt, also in's Endlose sich fortsetzen kann, indem jeder erreichte Endpunct wieder über sich hinausweist, während der Kreis überall in sich eben sowohl anfängt, als aufhört und seine Grenze auf das Genaueste selbst bestimmt. Das wahrhaft Unendliche ist als Dasein Einheit mit sich. Nicht nur die Unbeschränktheit, das ἄπειρον, sondern auch die Endlichkeit der Begrenzung, das πέρας, nimmt es in sich als Momente auf und würde daher von Platon als μικτὸν aus dem ἄπειρον und dem πέρας im Philebos entwickelt, eine Auffassung, welche Proklos seiner ganzen Ontologie zu Grunde legte. Die Unbeschränktheit nimmt es in sich auf, denn seine Bestimmtheit bleibt ja die Möglichkeit, irgendwie bestimmt zu werden. Die Bestimmtheit schließt die Bestimmbarkeit in sich ein, ohne sich selbst damit untreu zu werden. Die Kreislinie z. B. ist die Möglichkeit, in jedem Punct eine Tangente oder Secante zu setzen. Ob dies aber actu der Fall ist, ist für sie als solche gleichgültig. Nicht durch diese Linien wird sie, was sie ist, vielmehr erst, wenn sie ist, sind diese Linien möglich. Ein omnivores Thier kann vegetabilische und animalische Nahrung zu sich nehmen, sei es in rohem oder gekochtem Zustande. Es ist unbeschränkt in seinen Nahrungsmitteln. Aber nicht das Vegetabilische oder Animalische der Nahrung bringt das omnivore Thier hervor, sondern die Allseitigkeit seines Lebens ist der affirmative Grund, daß es sowohl Vegetabilisches als Animalisches in den Kreis seiner Assimilation einzugrenzen vermag. — Nicht weniger aber als die Unbeschränktheit nimmt das wahrhaft Unendliche den Progreß des schlecht unendlichen Processes in sich auf, indem es sich im Wechsel desselben doch in der Gleichheit mit sich erhält. Die Veränderung, die im Andern immer dasselbe erzeugt, ist nur ein Moment im Unendlichen, aber ein Moment, welches nothwendig ist und zu welchem das Unendliche sich selbst bestimmt. Die Erde bewegt sich in einer geschlossenen in sich unendlichen Ellipse um die Sonne und mit dieser um das Centrum des siderischen Universums, allein inner-

halb dieser Bahn erneuet sie in's Endlose mit jedem Tage ihre Umwälzung um sich selbst, die, als ein mechanischer Act, in aller Wiederholung in's Unendliche hin die nämliche bleibt. Ein Thier assimilirt Nahrung; es erhält sich dadurch; aber es secernirt und excernirt auch die Nahrung; es muß also immer von Neuem, so lang' es lebt, andere assimiliren. Eben so ist der Wechsel von Ein- und Ausathmen, von Schlafen und Wachen u. dgl. ein solcher in aller Veränderung tautologischer Proceß. Das Bewußtsein ist Bewußtsein nur, sofern es sich zur Gegenständlichkeit bestimmt; sein Dasein, ein in sich unendliches, existirt zugleich nur in dem Fortgang von Object zu Object, eine in sich unendliche Reihe, in der als solcher keine Nothwendigkeit der Grenze liegt.

Das affirmative Unendliche ist daher zwar dem Endlichen entgegengesetzt, allein nur, sofern es dasselbe als seine eigene Bestimmung in sich schließt und sofern es sich in sich irgendwie beschränken und verändern kann. Das Endliche ist ihm entgegengesetzt, weil es eben seine Grenze nicht in sich selber hat; nicht weniger aber ist das Endliche dem Endlichen entgegengesetzt. Endliches und Unendliches sind nicht besondere Gattungen des Daseins neben einander, wie in dualistischen Philosophien gelehrt wird, wenn man das Endliche unter den Titeln des Irdischen, Zeitlichen, Vergänglichen, Diesseitigen, Erscheinenden dem Himmlischen, Ewigen, Bleibenden, Jenseitigen, Wesenhaften gegenüberstellt. So freigebig wir mit solchen Dualismen sind, soviel rednerischen Glanz wir bei ihrer Contrastirung zu entfalten pflegen, so vollkommen berechtigt diese Antithese relativ sein kann, so muß man doch nicht übersehen, daß man durch ein Ausschließen des Endlichen vom Unendlichen dies selber verendlichen würde. Wenn umgekehrt das Endliche dem Unendlichen gegenüber ein Bestehen für sich zu haben vermöchte, so würde es nicht mehr ein Endliches sein. Sobald man daher in einem bestimmten Falle eine solche Entgegenstellung analysirt, so deckt sich die Haltungslosigkeit derselben nur zu bald auf, setzt das ungebildete Bewußtsein in Verwirrung und läßt das Denken als sophistisch erscheinen, weil es den eigenen Zusammenhang von Begriffen enthält, die man rhetorisch

so weit auseinander geworfen hatte. Man setzt z. B. das Irdische dem Himmlischen entgegen. Aber was ist irdisch? Ist die Erde, die man doch wohl für irdisch sollte halten können, nicht ein himmlischer Stern? Ist der Mensch, den man doch wohl für ein irdisches Wesen halten darf, da er der Bewohner der Erde ist, nicht zugleich ein himmlisches Wesen, da er nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen worden? Man setzt das Zeitliche dem Ewigen entgegen. Aber was ist Zeitlich? Verstehen wir unter zeitlich den continuirlichen Fluß des Werdens, so verwirklicht sich in der Zeit die Ewigkeit, denn wenn auch das Ewige frei von der Zeit ist, so ist es doch nicht ohne ein Verhältniß zur Zeit zu denken. Von einer tugendhaften Handlung darf man gewiß sagen, daß sie der Ewigkeit angehört, aber fällt sie deswegen als Handlung nicht in die Zeit? Hindert die Zeitlichkeit ihrer irdischen Erscheinung die Ewigkeit ihres Inhalts? Dieser ist in sich, natura sua, unvergänglich, aber der Augenblick, in welchem die That vollbracht wurde, ist als ein endlicher vergangen und als eine einzelne Handlung steht sie andern Handlungen gegenüber. Einen besondern Unfug hat man mit der Entgegensetzung des Jenseits und Diesseits getrieben. Man hat die Hegelsche Philosophie eine heidnische Philosophie des Diesseits genannt, weil sie darauf drang, in der Natur und Geschichte die Gegenwart der Idee anzuerkennen. Diese Forderung macht aber die christliche Religion ausdrücklich, wenn sie Gott als den Schöpfer proclamirt, der in der Natur sich offenbart, wenn sie Gott als den Geist verehren lehrt, der in der Geschichte als die Vorsehung derselben sich bezeugt. Es würde gerade eben so richtig sein, die Hegelsche Philosophie, nämlich nicht die Philosophie irgend eines Hegelianers, sondern Hegels selber, eine Philosophie des Jenseits zu nennen, weil sie in dem Empirischen nur die Vernunft der Idee als die wahrhafte Wirklichkeit anerkennt. Man nehme aus Natur und Geschichte die Idee fort, so nimmt man die eigentliche Natur und Geschichte selber fort. Jenseitigkeit und Diesseitigkeit sind ganz abstracte Begriffe, die nur in bestimmter Beziehung einen Sinn haben. So haben wir uns denn gewöhnt, unter dem Jenseits vorzugsweise das Leben des Menschen nach dem Tode zu verstehen. Dann soll unter einer Philo-

sophie des Diesseits eine solche verstanden werden, welche die Unsterblichkeit der Menschen leugnet. Als ob nun aber, wenn wir auch unsterblich sind, deshalb das dem sogenannten Jenseits vorangehende Leben im Diesseits ein schlechtes, nur endliches, verächtliches wäre? Als ob nicht vielmehr die ihm inwohnende Unendlichkeit sich dadurch manifestirte, daß von ihm die Art und Weise der Zukunft im Jenseits abhängig wird?

Wenn also das Unendliche in alle Wege die Wahrheit und das Gericht des Endlichen ist, so muß man sich doch, was Hegel auch ausdrücklich bemerkt hat, vorsehen, von der Einheit des Endlichen und Unendlichen zu sprechen, denn obwohl damit das Richtige gesagt sein kann, so kehren doch bei diesem Ausdruck auch alle Schwierigkeiten zurück, die wir schon bei ähnlichen Wendungen kennen gelernt haben, z. B. wenn das Werden als die Einheit des Seins und Nichtseins bezeichnet wird. Einheit kann als eine ruhende genommen werden, indessen das Unendliche nur als ein in sich Thätiges zu denken ist; auch kann sie als eine unterschiedlose dahin verstanden werden, daß zwischen dem Endlichen und Unendlichen gar kein Unterschied sei, indessen das Endliche doch in der That auch als ein Endliches existirt. Wird daher jener Ausdruck der Einheit des Endlichen mit dem Unendlichen weiter zu den Formeln ausgebildet, daß das Unendliche das Endliche oder daß das Endliche das Unendliche sei; so entsteht die Monstrosität des Pantheismus, sobald man dem Unendlichen die Bedeutung Gottes, dem Endlichen die Bedeutung der Welt oder des Menschen oder der einzelneu Dinge unterschiebt. — Nicht weniger dem Mißverstande ausgesetzt ist der Ausdruck, daß das Unendliche in dem Endlichen sich realisire, weil man dabei nur an das positive Dasein des Endlichen, nicht zugleich aber daran denken kann, daß das Endliche als ein entstehendes auch ein vergehendes ist. Fragen wir nach dem Ursprung des Endlichen, so müssen wir uns antworten, daß es nicht sich selber hervorzubringen vermöge. Das Endliche kann immer nur ein gesetztes Dasein, ein δεύτερον ὄν sein; als ein gesetztes hebt es sich aber auch wieder auf. Das Nichtsein in seinem Sein kommt als sein Verschwinden zum Vorschein. Dichter und Philosophen haben daher in den mannigfaltigsten Wen-

dungen die Täuschung beschrieben, das Endliche festhalten zu wollen. Weil es aber durch das Unendliche gesetzt wird, so muß allerdings auch diese Abkunft sich in ihm bezeugen. Es ist kein Abfall vom Unendlichen; ein gnostischer Terminus, der das Endliche sofort mit einem gegen das Unendliche revolutionairen Charakter ausstattet, der zunächst ihm ganz fremd ist. Das Endliche als solches ist die Form, in welcher das Unendliche selber erscheint. Wir nennen die einzelnen Naturproducte endlich, weil sie entstehen und vergehen. Sind sie denn aber nur endlich? Ist die Idee der Natur in ihnen nicht gegenwärtig? Ein Mineral, eine Pflanze, ein Thier — was wären sie denn, wenn die Unendlichkeit der Idee sie nicht erfüllte? Wir nennen die Artefacte, die wir hervorbringen, endlich, weil sie als ein beschränktes Dasein ebenfalls dem Untergang verfallen. Betrachten wir aber die Zwecke, um derentwillen wir sie erfinden, so zeigen auch sie einen Zusammenhang mit dem Unendlichen, der ihnen in ihrer Vergänglichkeit eine höhere Würde ertheilt. Eine Uhr ist etwas Endliches, ein bloßes Mittel der Zeitmessung; aber stellt sie uns nicht das Entstehen und Vergehen selber dar? Ist sie nicht, jenes Platonische Wort von der Zeit darauf anzuwenden, recht eigentlich das bewegliche Bild der Ewigkeit? Kleidung ist etwas Endliches. Aber wird sie nicht zum Mittel der Scham? Unterscheidet sich der Mensch nicht auch durch sie vom Thiere? Wir nennen die einzelnen Acte unserer theoretischen und praktischen Intelligenz endlich. Untersuchen wir jedoch ihren Inhalt, so erkennen wir bald, wie sie nach allen Seiten hin in die Unendlichkeit der Geschichte verflochten sind.

Das wahrhaft Unendliche ist es also, durch welches das Endliche sowohl gesetzt als aufgehoben wird. Eine Zusammensetzung von Endlichkeiten, wie groß sie wäre, würde doch niemals ein affirmativ Unendliches sein, sondern dies ist, was es ist, immer nur durch die Thätigkeit seiner eignen Selbstbegrenzung. Sie ist es, die es vom Endlichen unterscheidet, als welches seine Grenze außer sich in einem Andern hat. Sie ist es aber auch, an welche man sich halten muß, um es auch in den unscheinbaren Gestalten zu erkennen, in denen es erscheinen kann. Wenn das Wort der wahrhaften Unendlichkeit aus-

gesprochen wird, so ist das gewöhnliche Bewußtsein nur zu sehr geneigt, sich darunter etwas Glänzendes und Erhabenes vorzustellen. Gott, das Universum, der Sternenhimmel, das Weltmeer, Urwälder, Niagarafälle, Riesenstädte, Kolossalstatuen, Eroberer, Propheten und ähnliche Vorstellungen drängen sich herbei, eine Anschauung des Unendlichen zu geben. Aber der metaphysische Begriff des affirmativ Unendlichen umfaßt dasselbe in allen Gestalten. Seine Qualität ist nicht an die äußerliche Größe, nicht an die Länge der Dauer, nicht an die Pracht der Erscheinung gebunden. Wenn die Menschen den Kreis als ein Bild der wahren Unendlichkeit anerkennen, so muß gesagt werden, daß er mehr als ein Bild ist. Er ist wirklich in sich unendlich. Er begrenzt sich selbst als eine Linie, die überall in sich Anfang, überall in sich Ende ist. Ein Quadrat ist auch nicht weniger in sich unendlich, denn es bestimmt mit jeder seiner Linien alle übrigen, mit jedem seiner Winkel alle übrigen. So wenig der Kreis aus zwei Halbkreisen oder vier Viertelkreisen zusammengesetzt ist, so wenig das Quadrat aus zwei Parallelogrammen oder zwei rechtwinklichten oder vier gleichschenklichten Triangeln. Wenn wir nun schon in solchen Formen die wirkliche Unendlichkeit vor uns haben, wie sollten wir sie in den organischen Existenzen oder gar in den Productionen des Geistes leugnen? Ein Grashalm, ein kleines Insect, ein Infusionsthierchen entbehren ihrer so wenig, als ein bestimmter Gedanke, ein bestimmter Entschluß. Spinoza's Ausdruck, das affirmativ Unendliche das infinitum actu zu nennen, ist daher treffend, denn das Hervorbringen der eigenen Grenze macht den Kern desselben aus. Das Endliche ist nur ein Moment in seiner Selbsterzeugung. Die einzelne Seite eines Quadrats als solche genommen ist endlich. Sie findet ihre Grenze an den beiden andern Linien, mit denen sie im rechten Winkel zusammenstößt. Allein als eine gerade Linie überhaupt ist sie nicht quadratisch. Dies wird sie nur als Moment in einer Figur, deren Begriff die Gleichheit der Seiten und die Gleichheit der Winkel als vier rechter ist. Durch diesen Begriff bestimmt, ist sie eine Begrenzung, welche das Quadrat sich selbst erzeugt.

In der Unendlichkeit als affirmativer liegt also die Beziehung des Daseins auf sich in der Einheit seiner Unterschiede. Es ist für sich, was es ist.

## III.

## Fürsichsein.

Das Sein unterscheidet sich von sich als Dasein. Das Dasein unterscheidet sich vom Dasein qualitativ. Es ist als ein anderes gegen anderes die Grenze desselben. Durch Aufhebung der Grenze wird sie zur Schranke herabgesetzt. Wenn das Dasein sich nicht selbst von anderem unterscheidet, wenn es also begrenzt wird, so ist es endlich; wenn es aber sich selbst unterscheidet, indem es seine eigene Grenze hervorbringt und die in es selber fallenden Unterschiede als seine eigenen Schranken sowohl setzt, als aufhebt, so ist es wirklich unendlich. Das bloße Aufheben einer Grenze eröffnet allerdings auch schon eine Unendlichkeit, allein nur erst die negative der Unbeschränktheit, wogegen die wahrhafte Unendlichkeit die affirmative Rückkehr aus ihren Unterschieden in sich als Einheit in jedem Punct ihres Daseins ist. Diese Einheit ist es, welche man Fürsichsein nennen kann.

Gegen diese Einheit sind die Unterschiede, welche das Dasein in sich selbst hat, gleichgültig. Sie sind natürlich nothwendige, denn ohne sie würde sich ja das Dasein gar nicht von anderm unterscheiden, allein in der Einheit als solche heben sie sich auf. Sie werden darin, ein früheres Wort zu gebrauchen, ideell gesetzt. Das Quadrat als für sich seiendes faßt alle vier Seiten, alle vier Winkel in sich als Einheit derselben zusammen; nur in ihr haben sie diese bestimmte Bedeutung, Momente eines Quadrats zu sein. Ein organisches Individuum unterscheidet sich in seine verschiedenen Organe, deren jedes eine specifische Function verrichtet; als Einheit aber nimmt es alle diese Unterschiede in sich zurück. Ein Mensch ist eine für sich seiende Person, sofern er Alles, was er ist, was er vermag, was er gethan hat, in die Einheit seines selbstbewußten Willens zur unterschiedlosen

Punctualität zusammenfaßt. Auf diese Einheit kommt es an, dem Dasein gegen anderes einen Halt in sich selber zu geben. Sie ist die Wurzel aller Individualisirung, ohne welche den Unterschieden selber die Kraft des Bestehens genommen werden würde. Als Einheit durchdringt sie alle Unterschiede ihres Daseins, ist aber eben deshalb für sich frei gegen sie, in denen sie sich setzt. Ein Quadrat ist ein Eins gegen ein anderes, indem es sich auf sich bezieht; ein Quadrat, dessen Seiten kleiner sind, als die eines andern, ist eben sowohl ein Eins, als dieses; ein Infusorium ist eben sowohl eine fürsichseiende Thierseele, als ein Löwe; ein Bettler ist nicht weniger eine Person, als ein König.

Als fürsichseiendes schließt ein Dasein jedes andere von sich aus. Dies Ausschließen ist folglich ein gegenseitiges. Jedes Etwas ist für sich ein Eins. Der Unterschied des Eins vom Eins begründet die Vielheit. Es sind viele Eins. Ein Eins als solches kann daher mit andern nur in eine äußere Beziehung treten. Als Eins ist es gegen jedes andere Eins vollkommen gleichgültig; es ist auch gegen das Verhältniß gleichgültig, worin es zu einem andern Eins stehen kann. Dasselbe kann sich ändern, ohne daß es sich selbst ändert. Es beharrt für sich in der Einsamkeit seiner einfachen Beziehung auf sich.

## Eins.

Als fürsichseiendes ist das Dasein ein Eins. Es kann gar nicht anders, als in solcher Ausschließlichkeit zu existiren. Für uns ergibt sich freilich der Begriff des Eins erst, nachdem wir in dem Begriff des Daseins den der Selbstbegrenzung desselben gefunden haben, allein in der Wirklichkeit des Daseins an sich ist dasselbe ursprünglich immer nur als ein Eins möglich. Wenn wir die Erscheinung analysiren, so ergibt sich überall die Abgeschlossenheit des Daseins als eines Eins, das, als solches, ein untheilbares ist, denn als ein Eins faßt es alle seine Unterschiede in sich zur Unterschiedlosigkeit zusammen. Man analysirt eine Wolke und findet zahllose Nebelbläschen, deren jedes für sich ein Eins. Man analysirt den Boden, auf welchem man geht, und findet lauter Krystalle, die oft schon undeutlich geworden sind,

von denen jeder aber ein Eins ist. Man untersucht eine Pflanze. Sie ist schon ein vegetabilisches Eins, aber in ihr ist jedes Blatt, jede Zelle wieder ein Eins. Man betrachtet das Licht und entdeckt, daß es in Wellen dahin strömt, deren jede für sich von der andern sich unterscheidet. Man zergliedert ein Gedicht und entdeckt, daß jede Strophe, jeder Vers, jeder Fuß, jedes Wort, jeder Buchstabe ein Eins ist u. s. w. Ueberall ist das Dasein auch ein fürsichseiendes.

Ist es daher zu verwundern, wenn man das Eins als Zahl oder als Atom zum absoluten Princip gemacht hat? Als Zahl liegt es aller Pythagorik zu Grunde, allein das Eins als solches ist nicht das bestimmende Princip selber, sondern dies ist die Natur der Realität, die sich als eine für sich seiende setzt. Das leere Fürsichsein, das abstracte Eins, ist ohne productive Kraft. Es muß mit dem Eins auch das Was desselben gesetzt werden. Eben so verhält es sich mit dem Atom. Atom soll das untheilbare, einfache, für sichseiende Dasein der Materie sein. Es werden unzählige Atome vorausgesetzt, aber an sich muß die Anzahl derselben eine bestimmte sein, da ein Atom ja nicht entstehen kann. Die Atome können sich weder vermehren noch vermindern, denn jedes Atom ist ewig. Es kann nur sein. Das Nichtsein und das Werden sind von ihm ausgeschlossen. Als für sich seiendes ist es gegen alle andere Atome eben so gleichgültig, als gegen das Verhältniß, worin es zu ihnen treten kann. Dies Verhältniß kann nur das einer äußerlichen Lage sein, denn das Ausschließen von Atom und Atom dauert unbedingt in jeder Veränderung der Lage fort, weil folgerecht das Atom selber sich nicht verändern kann. Es bleibt sich in seiner Einfachheit immer gleich; es hat keine andere Qualität, als ein undurchdringliches Eins zu sein. Soll daher wenigstens eine Veränderung der Lage möglich sein, so muß Bewegung möglich sein. Bewegung fordert das Nichtsein von Atomen, das Leere, worin die Atome sich bewegen können; sie könnten sich aber nur als schwer, mithin nur mechanisch bewegen. Um eine größere Mannigfaltigkeit in die Beziehung der Atome zu bringen, hat man ihnen daher eine verschiedene Form angedichtet, hat sie mit rauhen Oberflächen ausgestattet, fester an einander haften zu können, hat sie

sogar mit Gashüllen, mit Wärmeatmosphären u. dgl. umgeben, dynamische Effecte zu ermöglichen. Alle diese Prädicate sind Producte der Phantasie, denn nie ist ein Atom Gegenstand der Erfahrung gewesen. Ein Atom ist eine metaphysische Hypothese, die jedoch von den empirischen Wissenschaften als eine Thatsache behandelt wird, indem sie versichere, daß sich durch sie und zwar nur durch sie alle Phänomene erklären ließen. Der Chemiker fingirt für seine Wissenschaft, daß die Atome eine Kugelform hätten. Er erreicht damit, wenn er sie, wie die Kugelhaufen in den Arsenalen, aufschichtet, kleine Zwischenräume, die er durch Vermehrung oder Verminderung des Drucks kleiner oder größer werden lassen kann. In den Lehrbüchern der Chemie finden wir sogar die Abbildungen der Atome, dieser ὄντα ἀόρατα! Es soll z. B. das Wasser dargestellt werden. Wasser ist das Product von Oxygen und Hydrogen. Nun zeichnet man einen Haufen von Kugeln und schreibt abwechselnd auf die eine ein O, auf die andere ein H. Dies mechanische Zusammen von Sauerstoff- und Wasserstoffatomen soll Wasser sein! Aber woher kommt es denn, daß die Atome so verschiedene Ordnungen annehmen? Woher kommt es, daß diese Ordnungen so constant sind? Warum geben gewisse Procente Hydrogen und Oxygen immer Wasser? Sollte der Mechanismus dies allein erklären können? Nimmt diese Atomistik unserer Chemiker nicht auch an, daß die Atome der chemischen Elementarstoffe qualitativ verschieden sind? Glaubt sie wirklich noch, daß diese Verschiedenheit lediglich in einer kleinen Modification der Form bestehe? Hat man den Begriff des Atoms nicht, wie von Fechner geschehen, ganz corrumpirt, indem man Kraftatome angenommen hat?

Consequent ist der Begriff des Atoms mit dem Begriff des Eins der nämliche Begriff. Dem Begriff des Eins als solchen kommt es auch nicht auf die Qualität dessen an, was darunter subsumirt ist. Ein Mensch für sich ist so gut ein Eins, als ein Thier, als ein Sandkorn, als ein Pfennig u. s. w. Wenn die Statistik die Bevölkerung eines Landes zählt, so nimmt sie jede Person als ein Eins. Sie abstrahirt dabei von aller individuellen Mannigfaltigkeit. Die Leibeigenen eines Russischen Großen sind für ihn nur so und so viel Seelen.

Die Nothwendigkeit des Begriffs des Eins leugnen wir so wenig, daß wir sogar vorhin nachgewiesen haben, wie die Analyse des Daseins in ihm überall die Ausschließlichkeit des Eins entdeckt. Sie ist die Wahrheit der atomistischen Theorie. Was wir leugnen, ist, daß mit dieser Kategorie die Enträthselung alles Daseins gegeben sei. Diese Vorstellung halten wir für eine Täuschung. Das Eins ist ein sich selbst hervorbringendes, nicht aber, wie man sich das Atom fingirt, ein ein für allemal fertiges, festes, proceßloses. Wenn wir die Zelle im organischen Individuum als ein Eins betrachten, so ist dieselbe ein aus dem formalen Typus seines Lebens entstehendes und vergehendes Dasein. Jede Zelle hat ihre Geschichte in der Einheit des Individuums, welches sich in der Vielheit der Zellen hervorbringt, nicht aber mechanisch aus ihnen zusammengesetzt wird. Wir können nicht umhin, den Punct als das Element der Linie anzusehen, aber in der Linie ist der Punct von seiner atomen Ausschließlichkeit befreiet. Die Linie besteht nicht aus einzelnen Puncten. Das Fürsichsein, das aus allem Dasein uns entgegenkommt, ist die in sich unendliche Beziehung desselben auf sich, in welcher seine Bestimmtheit sich erst vollendet. Es ist daher sehr wohl möglich, daß Etwas für sich als ein Eins existire und daß es doch innerhalb eines andern Eins nur ein Moment desselben ausmache. Im Quadrat ist die einzelne gerade Linie nur ein Moment. Vier gleich lange gerade Linien machen noch kein Quadrat aus. Um dies zu sein, müssen sie als eine rechtwinklichte Figur sich zusammenschließen. Dann ist es diese Einheit, welche sie in sich zu Momenten herabsetzt. Nehmen wir aber die einzelne Linie heraus, so wird sie sich als ein Eins bewähren. Sie schließt sich in ihrem Anfangs- und Endpunct ab; sie hat einen Mittelpunct, auf welchen sich die Endpuncte beziehen. Sie ist keine atome Größe, denn sie kann über ihre Grenze hinausgehen, aber als bestimmte Linie ist sie für sich, was sie ist, ist sie ein Eins und kann gezählt werden. Ein Gedicht ist eine in sich unendliche Einheit. Als solche ist es, unbeschadet seiner möglichen Tiefe ein Eins. Es kann gezählt werden. Eine edle That ist ein in sich unendliches Dasein. Als Dasein ist sie von allem andern Dasein in sich unterschieden; sie ist ein Eins und kann gezählt

werden. Man kann daher sagen, daß Jemand viele edle Thaten vollbracht habe. So gelten sie als ein Eins, bei welchem zunächst von dem weiter vorhandenen Unterschied abstrahirt wird. Wenn wir von einer Gesellschaft sagen, daß sie eine exclusive sei, so wollen wir damit ihr Streben nach aristokratischer Selbstbegrenzung ausdrücken; sie wird als eine Einheit in sich nur solche Mitglieder zulassen, welche durch die Gleichheit ihrer Qualität an sich Eins sind und sich im Bewußtsein dieser Einheit auf sich beziehen. Engländer sind in ihrem Betragen exclusiv, weil sie ihr Fürsichsein festhalten, mit Niemand sprechen, der ihnen nicht vorgestellt ist, überall ihr y self accentuiren u. s. w.

Herbart hat das Fürsichsein des Eins durch die Bezeichnung ausgesprochen, daß das reale Wesen sich selbst gegen Störung zu erhalten suche. Selbsterhaltung drückt die eigene Beziehung des Daseins auf sich und Erhaltung gegen Störung die Ausschließung andern Daseins von sich aus. Da Herbart von dem realen Wesen weiter nichts zu sagen weiß, so hat er es im Grunde nur als ein Eins beschrieben. Die Bezeichnung Störung ist dabei nicht ganz passend Sie erinnert zu sehr an ihren Ursprung aus der Studirstube. Man sieht den Gelehrten, der, in sein Denken vertieft, still für sich hinlebend, jede Störung, die von Außen an ihn kommen könnte, abzuweisen entschlossen ist, um ganz für sich zu sein. Das reale Wesen kann vielmehr gar nicht gestört werden, weil es nothwendig sich immer gleich bleibt. Der Ausdruck Selbsterhaltung hingegen ist durchaus treffend, weil er die Thätigkeit des Daseins einschließt, sich selbst zu begrenzen. Man sieht daraus auch deutlich, daß Herbarts reale Wesen nicht bloße Atome sein sollen.

### Vieles.

Der Unterschied des Eins vom Eins ist das Viele. Vieles ist in Ansehung der Anzahl der Eins eine zunächst unbestimmte Bezeichnung, aber als daseiend sind die Vielen jedes ein Eins und daher an sich eine bestimmte Anzahl. Wenn wir sagen, daß auf einem Platz viele Bäume stehen, so sagen wir nicht, wie viel. Es sind diese vielen Bäume aber nur eine bestimmte Anzahl. Das Viele ist die Wiederholung des Eins, die für uns unbe-

stimmt sein kann, an sich hingegen durch die Ausschließlichkeit jedes Eins eine endliche ist. Das Viele entsteht durch das Eins. Die Art und Weise dieser Entstehung fällt in die Natur des realen Eins. Schon früher haben wir daran erinnert, daß das Eins an sich ohne productive Kraft ist; diese gehört seiner Qualität an. Wenn man daher sagt, daß das Eins über sich hinausgehe und ein anderes Eins als das zweite, dritte u. s. w. hervorbringe, so ist das, richtig verstanden, wahr, unwahr aber, wenn man dem abstracten Eins als solchem Productivität beilegt. Die Pythagoreer haben die πρόβασις des Eins gelehrt und man hat den Namen der Probaseologie daher genommen, aber das Eins für sich ist unfruchtbar. Das Atom, in welchem man den Begriff des Eins verkörpert hat, ist auch ganz richtig als absolut unproductiv vorgestellt. Es bringt nichts hervor und kann nur als mechanische Ursache wirken. Die Entstehung vieler Eins hängt von der Eigenthümlichkeit eines Daseins ab. Krystalle schießen als eine generatio originaria an; Pflanzen sprossen fort, säen sich aus; Thiere zeugen andere; Artefacte werden durch gewaltsame Behandlung der Materie gemacht u. s. w. Die reale Genesis des Vielen ist also in der That ein Uebergang von Dasein in Dasein, allein ein Ableiten des Vielen aus dem abstracten Eins kann nichts anderes heißen als die Nothwendigkeit des Gedankens, daß in dem Begriff des einzelnen Eins schon der Begriff eines andern Eins liegt. Geht man weiter, als im Vielen die Unterscheidung des Eins vom Eins zu sehen, so fällt man in einen schlechten Mysticismus, mit welchem sich die verdorbene Pythagorik und die wüste Kabbalistik gern beschäftigen, weil sie die reinern logischen Formen verschmähen. Die Platonische Philosophie gebraucht das Viele auch für das Endliche, Unterschiedene überhaupt in Verhältniß zur Einheit.

## Der Proceß des Eins und des Vielen und das Aggregat.

Man muß in der Wissenschaft sich hüten, auf einem bestimmten Punct mehr wissen zu wollen, als er erlaubt. Man muß den Muth der Ehrlichkeit haben, jede Kategorie in ihrer Bestimmtheit zu fassen, wenn dieselbe auch sehr dürftig und trocken

erscheint. Es ist gar nicht schwer, eine Kategorie durch Beziehung auf andere in eine Verbreiterung überzuführen, welche sie stattlich herausputzt. Vorzüglich beliebt ist zu dem Zweck auch die Rücksichtnahme auf die Geschichte der Wissenschaft. Sie ist auch am meisten benutzt, die Armuth des eigenen Erkennens mit vornehmem Anstand zu verbergen. Diese Künste sind vorzüglich bei dem Eins und dem Vielen angewendet worden, indem man bei ihnen schon in die Theorie der Zahl vorgegriffen oder die Meinungen Anderer weitläuftig herbeigezogen hat. Aber nichts kann einfacher sein, als der Begriff des Eins und des Vielen. Das Eins schließt in seiner Sprödigkeit jedes andere Eins von sich aus. In diesem Ausschließen liegt folglich die Beziehung auf das andere. Um für sich zu sein, verhält es sich nach Außen negativ. Offenbar aber wird das ausschließende Eins vom ausgeschlossenen ebenfalls ausgeschlossen, denn auch dies ist ja ein für sich seiendes. So entsteht ein Verhältniß von Eins und Eins. Eins kann mit einem andern Eins eine formale Einheit ausmachen, in welcher jedes für sich bleibt, was es ist, aber mit andern zugleich eine äußerliche Synthese bildet. In derselben hat es seine bestimmte Stelle und dadurch relativ seine bestimmte Geltung. Dennoch ist es an sich als dieses Eins gegen seine Stellung und Geltung vollkommen gleichgültig. Es kann sie verändern, ohne sich zu verändern. Es erhält sich als ein für sich seiendes Dasein mitten in seinen verschiedenen Beziehungen und kann daher dieselben verlassen, um in andere mit der nämlichen Gleichgültigkeit einzutreten. In's Unendliche fort!

Der Proceß des Eins ist also ein in sich entgegengesetzter. Entweder kehrt es seine Ausschließlichkeit hervor und vereinzelt sich, oder es setzt die im Ausschließen schon an sich enthaltene Beziehung auf andere Eins und macht mit ihnen ein Zusammen aus, dessen Grenze eine zufällige und sich selbst eben so gleichgültige ist, als die einzelnen Eins es gegen die Einheit sind, welche sie durch ihre Vereinung bilden. Diese Einheit ist, was wir Aggregat nennen. Dies Wort ist ursprünglich von der Anschauung einer Heerde entnommen, die eine formale Einheit aller in ihr zusammen lebenden Thiere ausmacht. Jedes Thier für sich ist ein Eins. Mit den übrigen Thieren zusammen bil-

det es die Heerde. Trennt es sich von derselben, vereinzelt es sich, so ist es für sich immer noch das nämliche Thier und die Heerde ist ihrerseits immer noch eine Heerde. Würden aber alle Thiere sich vereinzeln, so würde die Heerde sich auflösen, denn sie ist nur das Zusammen vieler Thiere. Nach der verschiedenen Gestalt, welche ein Aggregat annehmen kann, benennen wir es mit verschiedenen Namen als Reihe, Haufen, Menge, Trupp u. s. w. Die von Hegel für die Darstellung der Bewegung des Eins und des Vielen gebrauchten Ausdrücke der Repulsion und Attraction sind natürlich nur metaphorisch zu nehmen, um die Ausschließlichkeit des Eins gegen andere Eins wie das Zusammengehn eines Eins mit andern zu beschreiben. Die Gleichgültigkeit des Eins gegen das Eins, während es sich doch zugleich auf dasselbe bezieht, ist der Begriff der Quantität. Größe ist die äußerliche Grenze der Qualität.

## Zweites Capitel.

### Quantität.

Man könnte denken, daß das Eins nicht mehr dem Begriff der Qualität angehören könne, weil es die Unterschiede des Etwas in das einfache Fürsichsein zusammennimmt. Allein bei näherem Betracht wird man bald einsehen, daß die Qualität im Fürsichsein sich vollendet und mit ihm an sich selbst die Gleichgültigkeit der Grenze hervorkehrt, welche das Wesen der Quantität ausmacht. Die Sprache selbst hat den Zusammenhang der Qualität mit dem Fürsichsein aufgenommen. Wenn Jemand bei einem Vorfall fragt: ob er denn etwas dafür könne? so wird die Bestimmtheit des Geschehens, das Etwas, zugleich auf das Etwas zurückbezogen. Wenn man einen Gegenstand nicht kennt, so fragt man: was für ein Ding es sei? Ohne die Bestimmtheit seiner Qualität würde ein Dasein sich nicht auf sich beziehen können; in der Beziehung auf sich, im Fürsichsein, schließt es Anderes von sich aus und setzt doch zugleich mit diesem Ausschließen sich zu ihm in Verhältniß. Seit den Aristotelischen und noch mehr seit den Kantischen Kategorien ist es zur Gewohnheit geworden, die Kategorie der Quantität der der Qualität vorauf

gehen zu lassen; oft ohne den geringsten Grund für diese Präcedenz anzugeben, oft eine Rechtfertigung derselben in der Annahme suchend, daß man Etwas von einem Andern schon der Zahl nach unterscheiden könne, obwohl man, was es sei, noch nicht wisse. Diese Annahme ist jedoch ohne Halt, denn wenn man auch durch immer weiter ausgedehnte Abstraction das der Qualität nach Verschiedenste unter dem beliebten Titel von Gegenständen, von Dingen oder Existenzen oder Seienden zusammenzwingen kann, so wird man doch, um nicht blos Zahlen, sondern Reales zählen zu können, immer irgend eine qualitative Einheit der Vielen voraussetzen müssen, weil das Heterogene sich nicht zusammenzählen läßt. Es würde sich sofort bemerklich machen, wollte man z. B. Meubel mit Thieren, Thiere mit Menschen zusammenzählen. In der psychologischen Entwickelung der Intelligenz würde es vollends unnatürlich sein, zu glauben, daß die Bestimmung der Größe den Vorgang vor der Auffassung der qualitativen Unterscheidung haben könne. Sie geht immer von dem Was zur Zahl über. Wir erblicken z. B. Bäume, so urtheilen wir zuerst: dies hier vorhandene Dasein sind Bäume. Dann erst gehen wir dazu über, sie zu zählen. Dieser Uebergang ist ein nothwendiger und daher constanter, wenn wir über die Bestimmung des Qualitativen hinausgehen; wir können aber auch bei diesem als dem Ersten stehen bleiben und uns schon mit dem Auffassen der Qualität begnügen. Dies ist sogar das Gewöhnliche; die quantitative Bestimmung als die gleichgültigere und genauere folgt erst der qualitativen. Wenn man den Aristoteles als Autorität für den Vorgang der Quantität anführt, so vergißt man, daß bei ihm in den Kategorien dem ποσόν schon die ὀυσία vorausgeht, daß er also mit der Quantität nicht anfängt, daß er anderwärts unzählige Male das ποιόν dem ποσόν voranschickt, daß er mithin die Ordnung in dem Schriftchen über die Kategorien für sich nichts weniger als eine verbindliche Nothwendigkeit angesehen hat. Die Stoiker ließen in ihren vier Kategorien dem ὑποκείμενον das ποιόν folgen und ordneten die Quantität theils dem modalen theils dem relativen Verhalten unter. Wie zufällig es für Kant eigentlich war, daß er seine Kategorientafel mit der Quantität eröffnete,

wissen wir aus der Geschichte ihrer Entstehung und kann also kein Grund sein, sich ihm zu unterwerfen. Etwas hat eine gewisse Größe, weil es dies bestimmte Etwas ist, nicht umgekehrt. Etwas unterscheidet sich von einem Andern äußerlich als ein fürsichseiendes Eins, weil seine Qualität es ist, durch welche ihm das Fürsichsein möglich wird. Es ist ein Eins, weil es ein Tropfen, ein Krystall, eine Pflanze, ein Thier, ein Mensch, ein Haus, ein Kahn u. s. w. ist. Ohne diese Bestimmtheit würde es nicht als ein Eins existiren. Ein qualitätsloses Eins ist eine bloße Abstraction, wie wir dasselbe hier allerdings auch denken, aber auch das Bewußtsein haben, mit ihm ein reines Abstractum zu setzen.

Wir treffen hier aber noch auf eine sonderbare Vorstellung, die trotz ihrer Grundlosigkeit sehr verbreitet ist und einen Beitrag zu der Erfahrung liefert, mit welch' schwer vertilglicher Hartnäckigkeit der Dogmatismus seine Vorurtheile zu conserviren pflegt. Diese Vorstellung ist die Ableitung des Eins aus dem Zeitbegriff. Die Succession der Zeitmomente soll der Ursprung der Zahl und damit der Arithmetik sein, wie die Simultaneität der Puncte im Raum die Grundlage der Geometrie. Man definirt die Mathematik als die Wissenschaft der Größe und specificirt dieselbe in die Zahl- und Raumgröße, wodurch man die Arithmetik und Geometrie erhält. Die Zahlgröße entnimmt man, wie man versichert, aus der Anschauung der Zeit, weil dieselbe sich als eine Reihe an sich gleicher Momente entfalte. An diese Deduction hat man sich in dem Grade gewöhnt, daß diese gleichsam geheiligt ist und als eine axiomatische zu Anfang der mathematischen Lehrbücher vorgetragen zu werden pflegt.

Allein hierbei waltet eine Täuschung ob. Das Eins ist ein ontologisches Abstractum, unter welches man den einzelnen Zeitmoment natürlich als ein Eins subsumiren kann. Es kann aber der einzelne Raumpunct eben sowohl darunter subsumirt werden. Der Punct ist auch ein Eins. Man könnte auf solche Weise das Eins eben so gut aus dem Raum ableiten. Sollte jene Unterscheidung der Mathematik richtig sein, so müßte offenbar der Wissenschaft des Raums eine Wissenschaft der Zeit ge-

genübergestellt werden, allein auf eine solche ist es nicht abgesehen. Man vergißt, sobald man aus der Vorstellung der Aufeinanderfolge der Zeitmomente das Eins und die Reihe der Eins herausgenommen hat, sofort jede Beziehung auf die Zeit. Der Begriff der Zeit wird ganz gleichgültig und diese völlige Gleichgültigkeit entdeckt uns thatsächlich, daß die wirkliche Genesis des Begriffs Eins in einen andern Zusammenhang fällt und daß die Zeit sich zu ihm nur als ein Beispiel verhält. Eine Zahl, 99, 1200, ⅔, ¹⁷⁄₈ u. s. w. hat als solche mit der Zeit gar nichts zu schaffen. Sie ist an sich reine Bestimmung der Größe, weshalb auch alle Verhältnisse der Raumgröße auf ihren Ausdruck zurückgeführt werden können; der große Schritt, den ein Philosoph, Descartes, mit der analytischen Geometrie machte. Verhält es sich aber so, dann folgt auch, daß die Arithmetik ihre eigentliche Begründung in der Metaphysik hat, denn diese wird Niemand von der Verpflichtung entbinden können, den Begriff der Quantität abzuhandeln und damit die Fundamente der Arithmetik zu legen. Quantität ist eine eben so allgemeine Bestimmung alles Seins, als Qualität. Die größten principiellen Fortschritte in der Arithmetik sind daher auch ganz begreiflich immer von Philosophen gemacht, im Alterthum von Pythagoreern und Neuplatonikern, in der neueren Zeit von Cardanus, Bruno, Descartes, Leibnitz und Hegel. Was die Arithmetik für sich zu einer eigenthümlichen Wissenschaft macht und von der speculativen Wissenschaft der Größe unterscheidet, ist ihre Technik. Die Virtuosität des Verstandes, quantitative Verhältnisse in Formeln auszudrücken, die eine bequeme Operation möglich machen, sollte aber nicht ersparen, den Inhalt derselben auch nach seiner abstracten Allgemeinheit in Worten auszusprechen. Die Geometrie aber hat das ihr eigenthümliche Element an der Figuration des Raumes, denn wenn auch die quantitative Seite derselben durch die Zahl ausgedrückt werden muß, so wird doch damit nicht die Qualität der Gestalt aufgehoben, welche eine Figur zu einer eigenthümlichen macht. Die Zahl kann nur die Gleichheit und Ungleichheit der quantitativen Verhältnisse bezeichnen, während die Qualität derselben durch die Begrenzung des Raums hervorgebracht wird. Z. B. die Formeln für die Oberflächen er-

ster und zweiter Ordnung haben eine Bedeutung nur durch die Gestalt derselben.

Man hat die Hegelsche Logik oft dadurch als eine Unlogik zu verdächtigen gesucht, daß man es für eine Monstrosität ausgegeben hat, in ihr den Begriff der Zahl zu finden. So sehr unser Zeitalter dem Realismus huldigt, so hat man es doch gegen eine Logik einzunehmen gesucht, die eine reale Logik sein wolle. Dasselbe Prädicat, welches in den Ohren der Zeitgenossen einen Anklang hätte finden müssen, der ihrer Tendenz entsprach, wurde für die Logik zu einem Grunde ihrer Verwerfung gemacht. Als wenn die Quantität nicht schon in der Aristotelischen, als wenn sie nicht in den Kantischen Kategorien vorkäme; als wenn eine Logik, die ausdrücklich erklärt, zugleich eine Metaphysik zu sein, ohne die Entwickelung der Quantität gedacht werden könne; als wenn nicht die Aristotelische Metaphysik weitläufig auf die Untersuchung des Zahlbegriffs einginge, als wenn nicht Lambert in seine Architektonik den Begriff des Zahlengebäudes aufgenommen, als wenn nicht J. Wagner auf der Zahl sein Organon begründet hätte! So wenig ist hier von Hegel ein Mißgriff begangen worden, daß wahrscheinlich in Zukunft die Entwicklung der Quantität und Modalität einen noch viel größern Umfang gewinnen und allmälig zu einem der wichtigsten und in ihrer Anwendung fruchtbarsten Theile der Wissenschaft werden wird. In welcher andern Wissenschaft sollte denn wohl dieser Begriff als Begriff abgehandelt werden?

Bevor wir nun in das Speciellere eingehen, müssen wir noch eine andere Bemerkung vorausschicken. Die Quantität ist als die Gleichgültigkeit der Grenze des Qualitativen bestimmt worden. Das Mehr oder Weniger, das Größere oder Kleinere, die Zerstreuung der Vielen oder die Sammlung derselben, sind Veränderungen des Daseins, die es zunächst in seiner Qualität nicht afficiren. Allein erstlich sind diese Veränderungen in der Wirklichkeit doch immer nur an einem qualitativen Dasein möglich und es ist daher nothwendig, daß sie in ihrer Bewegung an der Qualität desselben eine Grenze haben. Die quantitative Indifferenz ist also nicht absolut, nur relativ. Etwas wird z. B. in der Wirklichkeit nicht blos weniger und weniger, sondern es

wird endlich Nichts; Nichts d. h. es hört als dies Etwas auf, zu existiren. Zweitens aber sind die Unterschiede der Quantität für diese selbst von qualitativer Bedeutung. Dies ist ein Hauptsatz von unermeßlicher Wichtigkeit, dessen Uebersehen die größten Irrthümer zur Folge hat. Der Qualität gegenüber ist die Quantität die äußerliche und gleichgültige Grenze ihres Daseins, allein in Beziehung auf sich selbst sind ihre Bestimmungen ihre qualitative Differenz, denn das Princip dieser Bestimmungen liegt ja im Begriff der Qualität, nämlich der Endlichkeit und Unendlichkeit, der Grenze und Schranke, des Einen und Vielen. Summe, Product und Potenz sind qualitative Unterschiede der Größe. In einer arithmetischen und in einer geometrischen Progression können dem Quantum nach die nämlichen Größen vorkommen, aber die Art und Weise, wie dieselben entstehen, ist eine qualitativ verschiedene. Wir sprechen daher auch ganz richtig von den Eigenschaften der Zahlen (de affectionibus numerorum), weil ein qualitativer Unterschied derselben durch ihr Verhältniß unter einander erzeugt wird. Wenn in einer arithmetischen Progression ein Eins zur Summe von andern Eins hinzutritt, so ist dies ein anderes Gesetz der Evolution der Reihe, als wenn in einer geometrischen die Multiplication eines Quantums zu Grunde liegt. Diese Betrachtung wird genügen, um die verkehrte Vorstellung abzuhalten, als ob im Aufheben der Qualität durch die Quantität die Qualität verschwunden sei, denn sie ist es weder an sich noch in Ansehung der Quantität selber.

Die Quantität ist nun 1) Quantität überhaupt als Begriff der gleichgültigen Bestimmtheit der äußern Grenze von Etwas; 2) bestimmtes Dasein der Quantität als eines Quantums, das sich eben sowohl von der Quantität überhaupt, als von jedem andern Quantum unterscheidet; 3) Rückgang des Quantums aus der Aeußerlichkeit der Begrenzung in die Qualität, insofern der quantitative Unterschied zu einem qualitativen Unterschied der Qualität wird. Diese durch die quantitative Differenz hervorgebrachte andere Qualificirung der unmittelbaren Qualität ist der Grad. Er zeigt, daß die Trennung der Quantität von der Qualität nur eine

Abstraction und daß alles Dasein schon ursprünglich ein modales ist.

# I.

## Quantität an sich.

In seiner ausführlichen Logik wollte Hegel so viel angänglich eine Deutsche Terminologie durchführen. Er nannte daher die Momente des Seins Bestimmtheit, Größe, Maaß. Später hat er aber in der Encyklopädie für Größe den Ausdruck Quantität wieder vorgezogen, weil, wie er bemerkt, das Deutsche Wort Größe vornämlich in dem Sinn eines Großen, also für Quantum, gebraucht wird. Dies ist richtig. Obwohl das Wort Größe an sich in der That dasselbe bezeichnet, was Quantität, so liegt doch in dem letztern Wort eine weitere Abstraction. Quantität überhaupt ist der Begriff einer Grenze, die als eine in ihrer Aeußerlichkeit bestimmte dennoch unbestimmt ist. Sie ist nicht eine Größe im Unterschied von andern, sondern Großsein als solches, ποσότης nicht ποσόν τι. Denken wir das Abstractum der Quantität an sich, so denken wir zwar die Aeußerlichkeit der Grenze, aber zugleich als eine gleichgültig veränderliche, die also in ihrer Bestimmbarkeit an sich unbestimmt ist. Diesen Begriff wollen die gewöhnlichen Definitionen der Größe aussprechen, thun es aber mit Kategorien, die schon weiter greifen. Sie sagen z. B. groß ist, was vermehrt und vermindert werden kann. Vermehrung und Verminderung ist eine selbst quantitative Veränderung. Ob Etwas vermehrt oder ob es im Gegentheil vermindert wird, wird nicht gesagt, sondern nur, daß Etwas vermehrt oder vermindert werden könne. Diese Entgegensetzung in sich zu schließen, wird als der Charakter des Großseins angegeben. Es ist dafür an sich gleichgültig, ob Etwas vermehrt oder ob es vermindert wird. Das Mehr oder Minder ist ein Unterschied der Entgegensetzung, der das Etwas als solches d. h. in seiner Qualität nicht verändert und der es auch nicht als ein an sich Großes aufhebt. Größer ist es ein Großes; kleiner ist es auch ein Großes. Die Aeußerlichkeit der Grenze ist bei der Vermehrung eben so gut,

als bei der Verminderung vorhanden; es ist gleichgültig, welche der entgegengesetzten Bestimmungen eintritt; es erhält sich bei der einen wie bei der andern in seinem Fürsichsein. Für den Begriff der reinen Quantität ist also zwar die Bestimmung der äußern Grenze erforderlich, aber die Bestimmtheit dieser Bestimmung wird selbst noch unbestimmt gelassen. Man definirt das Große überhaupt auch als das, was Theile hat. Die Kategorie des Ganzen und seiner Theile enthält ebenfalls die Requisite der vollkommenen Aeußerlichkeit, Gleichgültigkeit und Unbestimmtheit. Ein Ganzes kann in so und so viel, oder in so und so viel Theile zerlegt werden, so bleibt es doch immer dasselbe Ganze. Es können Theile von ihm weggenommen werden, so bleibt es doch noch ein Ganzes und die Theile bleiben für sich auch Ganze. Das Großsein an sich besteht in der abstracten Theilbarkeit; welche bestimmte Theilung gemacht werden solle, ist noch nicht gesagt.

Im Großsein liegt daher eine Entgegensetzung. Einerseits muß die Aeußerlichkeit einer bestimmten Grenze gesetzt werden, denn ohne sie wäre das Dasein nicht quantitativ unterschieden; anderseits ist aber eben diese Grenze gleichgültig. Sie kann aufgehoben und das Dasein in der Einheit seiner Qualität unterschiedlos erweitert werden. In dieser Erweiterung hört die Möglichkeit nicht auf, eine äußere Grenze zu haben. Aus den Aristotelischen Kategorien ist für den Gegensatz der Grenze und ihrer Aufhebung der Ausdruck des *ποσὸν διωρισμένον* und des *ποσὸν συνεχές* als der discreten und der continuirlichen üblich geworden. Die discrete Größe hat ihre eigene Grenze und schließt sich als eine in sich getheilte Einheit in sich ab. Die continuirliche Größe geht im Gegentheil stetig über ihre Grenze hinaus. Im Deutschen nennen wir die continuirliche Größe daher auch die stetige, in welcher, um die Beschreibung unserer Mathematiker zu gebrauchen, kein Theil der letzte ist. Für discret haben wir nicht ein eben so entsprechendes Wort, wir müßten denn einfache Größe sagen, weil die discrete Größe einfache Theile hat. Continuität und Discretion sind die Bestimmungen, die im Begriff der Quantität überhaupt liegen. Die Continuität ist die Einheit, welche das Viele

in sich aufhebt; dies Aufheben hat an sich keine Grenze; es kann aber eine Grenze erreichen; dann wird das Continuum in sich abgeschlossen. Die Discretion ist die Vielheit der einzelnen Eins, die als einzelne zugleich sich auf einander beziehen, ohne darin ihr Fürsichsein aufzugeben. Continuität und Discretion hängen also durch sich selbst miteinander zusammen. Die Continuität, als Aufheben der Vielen zur in sich ununterbrochenen Einheit, enthält an sich das Eins der discreten Größe. Die Discretion, als Unterscheiden der Vielen, enthält an sich die Einheit derselben, zu welcher sie sich aufheben können. Eine Linie ist continuirlich, denn sie kann in's Unendliche hin über sich hinausgehen; sie enthält in sich die Discretion des Punctes. Der Punct ist in ihr an sich vorhanden, aber, sofern sie sich continuirt, ist er in ihrer Einheit aufgehoben; durch dies stetige Aufheben des Punctes ist sie eben ein Continuum. Ist die Linie endlich, so ist sie zwar eine in sich abgeschlossene Größe; sie ist nicht mehr reine Quantität, allein innerhalb ihrer existirt die Continuität der einzelnen Puncte. Der einzelne Punct für sich ist eine discrete Größe, obwohl er in sich ohne Theile ist. Er ist ein räumliches Eins ohne alle Ausdehnung. Er kann aber in die Continuität übergehen. Ein Lichtstrahl ist eine continuirliche Größe, die, ihrer Natur nach, in's Unendliche fortströmt; in ihr geht Welle in Welle über; die einzelnen Wellen sind an sich die discreten Größen, deren Vielheit sie ununterbrochen in sich aufhebt. Ein Lichtstrahl kann in seiner Bewegung gehemmt werden; so wird er eine bestimmte Größe, allein innerhalb seiner Abgeschlossenheit ist er ein Continuum, so sehr, daß die Wellen sogar in sich zurückgehen können. Aristoteles drückt die Einheit der Vielen in der Continuität damit aus, daß sie eine gemeinsame Grenze hätten. Die discrete Größe setzt in sich den Unterschied der Vielen heraus. Wenn die Continuirung aufhört, so kommt die Discretion des Eins an seiner Grenze sogleich zum Vorschein. Wenn eine Linie aufhört, so ist der Endpunct der letzte Punct; wenn ein Lichtstrahl unterbrochen wird, so ist es eine bestimmte einzelne Welle, bei welcher seine Hemmung eintritt. An sich ist der letzte Punct continuirlich; die Linie kann über ihre Grenze hinausgehen; ebenso der Lichtstrahl, sobald seine Hemmung wegfällt.

Die Discretion schwebt bei der Definition der Größe vor, wenn sie als ein aus gleichartigen Theilen bestehendes Ganze bestimmt wird. Die einzelnen Theile sind selber Größen, sind für sich ein Eins; als discrete Größe beziehen sie sich durch ihren Unterschied aufeinander; die Einheit der discreten Größe ist deshalb, wie wir oben sagten, eine in sich getheilte; das Eins ist das Princip der Discretion, indem es sich in sich abschließt; nicht weniger wird es zum Princip der Continuität, indem es sich aufhebt und seine Realität ideell setzt. Wir sagen auch von einem Menschen, daß er discret sei, wenn er Geheimnisse für sich zu behalten versteht; ein indiscreter Mensch hingegen plaudert aus, mißachtet die nöthige Unterscheidung, continuirt sein Wissen rücksichtslos in das Bewußtsein Anderer.

Wegen des Zusammenhangs der Continuität und Discretion wird ihr Unterschied relativ, sofern die Discretion in die Continuirung übergehen und die Continuität als ein Continuum selber discret werden kann. Wenn gesagt wird, daß eine Compagnie Soldaten aus hundert Mann bestehe, so ist hier die Größe als eine discrete gesetzt. Sie könnte auch aus hundert und funfzig Mann bestehen. Jeder einzelne Soldat bezieht sich innerhalb der Compagnie auf alle übrigen, denn nur mit den übrigen neun und neunzig bildet er eine Compagnie. Als Compagnie an sich aber ist jeder Einzelne in die Einheit derselben als in ein Continuum aufgehoben, wie dies auch in den gemeinschaftlichen Bewegungen der Compagnie als eines militärischen Individuums zum Vorschein kommt. Die ganze Compagnie marschirt nach rechts oder links u. s. w. In der Geschichte von Feldzügen lesen wir daher auch Beschreibungen von Armeen, in denen gesagt wird, daß eine Compagnie zu einer kleinen Anzahl zusammengeschmolzen sei. Sie wird noch als eine Einheit behandelt, aber die discrete Größe des Continuums, das Moment der Vielheit, hat sich verändert.

Mit der Discretion muß nicht die Discontinuität verwechselt werden, welche das Unterbrechen in der Erscheinung einer Größe ist, während sie an sich fortdauert und nach einem relativen Verschwinden wieder hervortritt. Die Unterbrechung ist nicht eine Begrenzung als ein Aufhören überhaupt, sondern durch

sie hin continuirt sich die Einheit eines bestimmten Daseins. Ein Ton z. B. wird durch ein Intervall unterbrochen, aber nicht abgebrochen, er macht nur eine kleinere oder größere Pause, um fortzutönen; er geht an sich durch den Unterschied der Intervalle hindurch, wie die Rhone, wenn sie sich in die Erde verbirgt, doch unterirdisch fortströmt, als dasselbe Wasser wieder hervorzubrechen. Ein Fieber intermittirt, so ist es noch da; nur sein Erscheinen ist verborgen. Ein Wahnsinniger hat lucide Intervalle, durch deren relative Vernünftigkeit sein Wahnsinn sich continuirt u. s. w.

## II.

## Quantum.

Der Begriff der Größe ist überhaupt allerdings ein reines Abstractum, das aber mit Nothwendigkeit gedacht werden muß und das in allem Großen seine concrete Existenz hat. Der Raum, die Zeit, die Materie, das Bewußtsein, der Wille u. s. w. können nicht gedacht werden, ohne mit ihrem Begriff den der reinen Quantität zu setzen. Continuität und Discretion sind die Unterschiede der Quantität. Aber in der Gleichgültigkeit der Begrenzung liegt der unvermeidliche Uebergang zur bestimmten Quantität. Der Raum wird zum Orte, die Zeit zum Augenblicke, die Materie zum besondern Stoff, das Bewußtsein zur Vorstellung, der Wille zum Entschluß. Das Dasein der Quantität als ein wirkliches ist ein begrenztes, ein Quantum. Das Quantum kann als ein auch quantitativ unendliches existiren, so kommt ihm diese Unendlichkeit zu. Von Gott selber wird die Größe als eines seiner Attribute angegeben. Allah ist groß! ruft der Islam. Die Größe Gottes besteht aber darin, keine endliche, sondern eine schrankenlose zu sein; auch Anselmus in seinem berühmten ontologischen Argument für die Existenz Gottes hielt sich daran, daß er das sei, quo majus cogitari non possit. Das Quantum ist ein wirkliches nur, weil es ein qualitativ bestimmtes ist; in seiner Qualität liegt also die Möglichkeit seiner quantitativen Begren-

zung. Wenn wir den Begriff des Quantums an sich setzen, so abstrahiren wir dabei von der Qualität desselben, müssen jedoch wenigstens im Allgemeinen die Homogenität der Quanta als eine Bedingung für ihre quantitative Einheit annehmen. Die Homogenität ist in concreto relativ, sofern von einem Besondern zu einem Allgemeinen in verschiedenen Abstufungen fortgeschritten werden kann. Wenn man von Karpfen zu Grätenfischen, von Grätenfischen zu Fischen, von Fischen zu Wirbelthieren, von Wirbelthieren zu Thieren, von Thieren zu Naturobjecten, von Naturobjecten zu Dingen überhaupt fortgeht, so kann man endlich unter dieser letzten Kategorie das Ungleichartigste und den Karpfen mit dem Netz, worin er gefangen, als zwei Dinge zusammenzählen.

Das Erste im Begriff des Quantums ist seine Begrenzung, durch welche es dies bestimmte ist, nicht nur groß überhaupt zu sein, sondern im Unterschied von andern Quantis gerade diese Größe zu haben. Im Verhältniß von Quantum und Quantum wiederholt sich eigentlich nur das Verhältniß von Etwas und Etwas als Anderm; es entsteht daher zweitens ein Fortgang von Quantum zu Quantum, der eine Reihe bildet. Das Quantum unterscheidet sich jedoch nicht blos von andern Quantis, sondern hat auch drittens an sich selbst die Möglichkeit der quantitativen Veränderung. Es kann an sich größer oder kleiner werden. Diese Veränderung ist nach der Natur der Quantität zunächst eine gleichgültige. Da jedoch die Quantität nur als eine Bestimmung der Qualität existirt, so hat diese Gleichgültigkeit an derselben ihre Grenze. Sie wird, als eine Bestimmung der Größe, zu einer Veränderung der Qualität innerhalb ihrer selbst.

## Die Begrenzung des Quantums.

Fragen wir, woher ein Quantum komme, so verhält es sich damit gerade so, wie mit dem Endlichen. Die Quantität an sich ist nicht der Grund für die reale Existenz eines bestimmten Quantums, sondern dies ist immer nur das Wesen selber. Man richtet an die Wissenschaft Forderungen, die sie nicht erfüllen kann, wenn man von ihr verlangt, daß sie da, wo sie es nur mit dem abstracten Begriffe zu thun hat, die concrete Existenz

hervorzaubern solle. Quantität ist eine allgemeine Bestimmung des Seins; sie muß also in dieser Allgemeinheit gedacht werden; wie sie als empirische Realität im Natürlichen und Geistigen existirt, geht sie als solche noch gar nichts an. Ein bestimmtes Quantum kann immer nur ein physisches oder geistiges sein. Es ist ein Stern, ein Krystall, eine Pflanze, ein Thier, ein Mensch, ein Gefühl, eine Vorstellung, ein Gebäude, ein Staat u. s. w.

Diese concrete Existenz des Quantums müssen wir wohl vor Augen haben, um uns deutlich zu machen, daß das Quantum sich unmittelbar selbst begrenzt. Durch sein Verhältniß zu andern Quantis kommt es in die passive Lage, auch begrenzt zu werden; wäre es jedoch nicht an sich begrenzt, so könnte es auch nicht begrenzt werden. Weil es sich selbst begrenzt, macht es seinerseits wieder die Grenze von andern Quantis, die also auch von ihm begrenzt werden. Die Begrenzung ist gegenseitig. Insofern für die Grenze als quantitative die Einheit des Daseins als fürsichseiende das nothwendige Princip ist, erscheint das Quantum gegen das Quantum als ein Eins und wiederholt in sich die Bestimmungen der Quantität überhaupt. Wir nennen es in dieser äußerlichen Abgeschlossenheit Zahl. Dieser Begriff hat, wie jeder andere, für sich eine relativ selbstständige Sphäre, in welcher er seine Eigenthümlichkeit als eine systematische Totalität entwickeln kann, die wir unter dem Namen der Arithmetik als eine eigne Wissenschaft abzweigen. Wir sehen, daß die Völker in der Regel die Zahlen ursprünglich mit Buchstaben bezeichnet haben. Hierin lag aber eine große Unbequemlichkeit. Es war daher ein entschiedener Fortschritt, daß man die Zahlen in den Ziffern mit speciellen Zeichen ausdrückte, denn hiedurch wurde es möglich, daß man die Buchstaben wiederum zur Bezeichnung einer abstracten Bestimmung der Größe anwenden und dadurch die mannigfaltigsten Verhältnisse in sehr einfacher Weise darstellen konnte. Die Ziffer gibt die bestimmte Quantität, der Buchstabe die bestimmte, jedoch nur gedachte, abstracte Qualität an. Hinterher kann dieser allgemeinen Qualität jede specifische untergelegt werden, eine Operation, die wir mit dem Ausdruck der Anwendung bezeichnen. Wenn wir die Zahlen 1, 2, 3, 4, 5, 6 u. s. w. haben, so sind dies

quantitativ bestimmte Größen. Wenn wir die Größen a, b, c, d, e, f, u. s. w. haben, so ist keine Quantität derselben angegeben, wohl aber eine Qualität. Es kann daher die quantitative Bestimmtheit durch sie qualificirt, so wie umgekehrt die qualitative Bestimmtheit durch die Ziffer quantitirt werden. Man kann also sagen: 2b, 3c, 4d u. s. w. 2b enthält zwei Quanta, die in ihrer Qualität b sind. Worin diese Qualität als reale besteht, wird nicht angegeben. b ist das abstracte Symbol dafür. Es wird hierdurch möglich, die Größe b mit der Größe c nach ihrem bestimmten quantitativen Verhältniß zu verbinden und zu vergleichen z. B. 2b : 4c. Diese Erleichterung der Abstraction, ohne sie in ihrer Bestimmtheit im Geringsten zu alteriren, hat die arithmetische Wissenschaft unendlich beflügelt. Die verwickelsten, umfänglichsten und kühnsten Combinationen sind dadurch einfach, übersichtlich und gefahrlos geworden. Das unbestimmte quantitative Nichts drückte man durch 0 aus und gewann dadurch eine weitere Möglichkeit, auch die negativen Verhältnisse mit Leichtigkeit darstellen zu können. Null ist eine Größe, welche ohne Größe ist und doch als eine bestimmte Größe behandelt werden kann. Sie ist die Unzahl, wie das Eins die Urzahl. Null ist das quantitative Nichts, Eins das quantitative Etwas.

Quantum, Eins, Zahl sind also wesentlich dasselbe. Die Einfachheit des Daseins als Quantum macht es möglich, höhere Kategorien in dasselbe hineinzulegen. Dann bedeutet es jedoch nicht mehr sich selbst, sondern wird zum Symbol eines andern Begriffs. Dies ist das Princip alles Pythagoreismus, in welcher besondern Gestalt er auch erscheine. Das Eins, als das aus dem Nichts hervorgehende, wird zur Mutter der übrigen Zahlen, die an sich die einfache Wiederholung des Eins sind. Es folgt in der That nur Eins und wieder Eins und wieder Eins in's Unendliche. In die ersten Unterschiede der Zahlenreihe können jedoch die Begriffe der Einheit, der Entgegensetzung, der Wiedereinheit gelegt werden. Das zweite Eins steht dem ersten Eins als ein ihm gleiches gegenüber. Es ist eben sowohl ein Eins, aber das andere, das unterschiedene und so kann die Dyas, die erste gerade Zahl, im Gegensatz zur Monas, als negativ, als die Eris, als die Zahl des Todes betrachtet werden. Wird die

Monas als die productive, active; die Dyas als die hervorgebrachte passive Zahl genommen, so kann jene als die männliche, diese als die weibliche erscheinen. Jene kann Symbol der thätigen Form, diese der leidenden Materie werden; jene als die sich selbst zeugende ist die vollkommene, diese als die von der Monas abhängige die unvollkommene. Wird nun zum dritten Eins weitergegangen, so ist in der That nichts als ein drittes Eins vorhanden. Es kann aber die Rückkehr aus dem Unterschied der Zwei darin gefunden werden. Das Eins tritt in ihm hervor, sich auf sich zurückzubeziehen. Die Trias ist jedoch nicht blos einfache Einheit, sondern Wiedereinheit, 1 + 2, Auflösung des Gegensatzes, Wiederherstellung der vollkommen Zahl. Sie ist die auch erste ungerade Zahl. Daher hat die Trias in allen solchen Theorien eine große Rolle gespielt. Bis zu ihr hin gehen eigentlich nur die speculativen Auslegungen, welche die Zahl zum Träger von logischen Bestimmungen machen, denen die Neuplatonische Pythagorik und die Kabbalistik eine theologische Färbung gaben, die wegen des Trinitätsbegriff's auch in die christliche Mystik überging und den theosophischen Ternar begründete. Die vierte Zahl hat in der That schon keine logische oder theologische Bedeutung. Sie drückt nur die Totalität der ersten drei Zahlen aus, wenn sie auch als Tetraktys hohe Verehrung genoß. Dasselbe gilt von der Dekas, die man auch nur als die Totalität bewunderte, weil 1 + 2 + 3 + 4 = 10. So lange sich die Intelligenz nicht zur Erkenntniß der reinen ontologischen und logischen Begriffe erhoben hat, liegt es sehr nahe, sie in dem arithmetischen Analogon zu erblicken. Die Unreife der Intelligenz ist dann die Entschuldigung für ihren Gebrauch. Ist es jedoch erst zu einer wirklichen Logik und Metaphysik gekommen, so muß das Haften an ihnen als eine Barbarei des Denkens verurtheilt werden, weil sie demselben in keiner Weise genügen können und die schon vorhandene höhere Form gegen die niedrigere hintansetzen. Das Denken fordert, daß der Zusammenhang der Begriffe gedacht werde. Diesen kann die Zahl nicht darstellen. Der Uebergang eines Begriff's in einen andern, z. B. der Gattung in die Art, kann arithmetisch gar nicht ausgedrückt werden. Zahl stellt sich neben Zahl. Das Eins ist spröde; es ist, wie

Herbart sagt, Selbsterhaltung. Nur durch künstliche Interpretation kann ihm eine Dialektik aufgezwungen werden.

Die Zahl bedeutet daher an sich auch gar nichts, am wenigsten etwas Heiliges. Da in den concreten Existenzen die Quantität nothwendig eine Seite derselben ausmacht, so muß die Zahl überall vorkommen. Sie muß sich als Ausdruck der Größenverhältnisse nach allen möglichen Begrenzungen vorfinden. Keine Zahl hat durch sich selbst vor einer andern etwas voraus. Sollte die Zahl als solche eine Bedeutung haben, so müßte sie Ursache sein können; allein nicht sie ist Ursache, daß etwas so und so beschaffen und daß an einem Dasein eine gewisse Anzahl sich herausstellt, sondern das Wesen des Daseins. Die Zahl selbst ist vollkommen gleichgültig gegen ihre Grenze, nicht aber das Reale gegen die Zahl d. h. gegen die Nothwendigkeit seiner äußern Grenze, seines quantitativen Unterschiedes. Grund dieses Unterschiedes ist nicht die Zahl, sondern das Wesen der Realität. Es gibt z. B. nicht vier Jahreszeiten, weil die Vierzahl existirt. Diese hat an sich mit den Jahreszeiten gar nichts zu schaffen. Zum Ueberfluß sehen wir auch, daß nur in der gemäßigten Zone vier Jahreszeiten vorkommen, denn die tropische und arktische haben nur zwei. In Ostindien hingegen gibt es Gegenden, welche sechs zählen. Wenn ich die Temperatur nach Reaumur oder Celsius bestimme, so tritt ein Unterschied der Zahl ein, während die reale Wärme in beiden Bestimmungen die nämliche ist. Alle Zahlen haben bei verschiedenen Völkern, zu verschiedenen Zeiten, die Bedeutung heiliger und unheiliger, glücklicher und unglücklicher Zahlen empfangen, weil die Zahl gegen die eine Bestimmung so gleichgültig ist als gegen die andere. Der Aberglaube macht sich mit einer Zahl eine Grenze und dann kann es nicht fehlen, daß die Zahl ihm empirisch begegnen muß. Nehmen wir z. B. die Zahl 13, so ist sie unvermeidlich. Im Lauf eines Monats muß der dreizehnte Tag vorkommen; der Aberglaube gibt ihm zum Voraus eine ungewöhnliche Bedeutung und diese apriorische Qualification ist es denn, die ganz natürlich Alles, was an ihm geschieht, einer schärfern Aufmerksamkeit unterwirft und den Menschen in eine größere Spannung des Gemüths wirft, so daß er aus ihr heraus zuletzt auch anders handelt, als er es sonst vielleicht thun

würde. Enthält er sich des Handelns an einem solchen nefasten Tage, so ist das Unterlassen ja nur ein negatives Handeln, das mithin nicht weniger ohne Folgen sein wird. Der Wahnsinn des Aberglaubens gelangt durch künstliche Mittel dahin, solche Zahlen sich zu verallgegenwärtigen; 26 z. B. ist das Doppelte von Dreizehn; 49 oder 94 geben als Summe Dreizehn; 58 oder 85 ebenfalls; 67 oder 76 ebenfalls. Im Lauf des Jahres muß der 13, der 113, der 213, der 313 Tag vorkommen. Sie sind unausweichlich. Wenn ich 20 Thaler habe, werde ich in ihrer Verausgabung auch an den dreizehnten kommen; wenn ich ein Buch lese, ist die dreizehnte Seite eine nothwendige u. s. w. Genug, ich kann der dreizehn gar nicht entgehen. Jeden Augenblick bin ich ihrem Begegnen ausgesetzt. Würde ich aber meine Aufmerksamkeit auf eine andere Zahl fixiren, so würde diese es sein, die mich von überall her angrins'te oder anlachte, je nachdem ich mir einbilde, daß sie mir Unglück oder Glück verkünde. Wissenschaften, in denen die quantitative Begrenzung vorherrscht, weil ihr Inhalt in die Aeußerlichkeit fällt, haben immer Neigung gezeigt, gewissen Zahlen eine besondere Bedeutung zuzuschreiben. Scharfsinn und Tiefsinn haben sich um die Wette an ihnen abgemühet. Hieher gehört die Stereometrie z. B. warum es gerade nur 5 reguläre, 13 halbreguläre Körper gibt; die Astronomie; die Chronologie; die physiologische und pathologische Periodologie z. B. in der Annahme bestimmter kritischer Jahre, Wochen und Tage u. s. w. Es ist unsäglich, wie viel leeren Combinationen man sich hierin hingegeben hat. Die Gewöhnung wirkt in solchen Fällen außerordentlich auf unsere Phantasie. Das einfache Eins individualisirt sich uns durch seine Stellung. Der Mond z. B. braucht zu seinem Umlauf um die Erde 28 Tage. Diese 28 Tage zerfallen in 4 Viertel. Jedes Viertel enthält eine Mondphase von 7 Tagen. Daher die altorientalische Wochenperiode von 7 Tagen, in welcher uns nun die einzelnen Tage förmlich eine gewisse Physiognomie zu haben scheinen, obwohl an sich ein Tag wie der andere ist. Auch in der Mythologie hat man bis zur Zwölfzahl aus jeder Zahl eine bedeutungsvolle gemacht.

Das Quantum als ein Großes kann unmittelbar nur als eine Einheit genommen werden, die wir eine *ganze* Zahl nen-

nen. Es ist eben so und so groß. Die Einheit ist aber in Verhältniß zu sich die Möglichkeit der Vielheit; sie kann getheilt werden. Die Theile für sich sind jeder ein Eins. Wird von einer Größe eine gewisse Anzahl ihrer Theile unterschieden, so bleiben die übrigen als Rest zurück. Die Größe wird zu einer in sich gebrochenen. Bruch heißt nichts Anderes, als die Beziehung der Anzahl der Theile auf ihre Einheit als Ganzes. Zwei Drittel heißt, daß von einem in drei gleiche Theile unterschiedenen Ganzen zwei derselben gesetzt werden; so ist ein Drittel zurück. Das Ganze kann als drei Drittel ausgesprochen werden. Wir bezeichnen die beiden Seiten des Bruchs als Zähler und Nenner. Der Zähler gibt die Anzahl der Theile an, die als Unterschied von dem Ganzen gesetzt werden sollen; der Nenner drückt das Ganze in der Anzahl aller seiner Theile aus.

Das Quantum kann vermehrt oder vermindert werden, weil es selbst gegen seine Grenze gleichgültig ist, an sich aber ist es einfach, weil es ein Eins ist, denn wenn über das ursprüngliche Eins hinausgegangen wird, so ist jedes folgende Quantum in der Anzahl seiner Eins doch für sich gegen jedes andere Quantum eine Einheit. Drei sind 3 Eins, aber als Drei ist es ein für sich seiendes Quantum. Zwei Drittel ist ein Bruch, nämlich von drei Drittel, aber einem Drittel oder vier Fünfteln gegenüber ist es für sich eine Einheit. Zwei Drittel von einem Bogen Papier sind selbst ein ganzes Stück. Zusammengesetzt ist daher im Grunde jede Zahl mit Ausnahme der Null und des Eins als der arithmetischen Radicale, allein die Zusammensetzung hindert nicht, die Zahl für sich wieder als Einheit zu nehmen. Wir betrachten daher alle Primzahlen als einfache Zahlen. Die Natur der Quantität, von Continuität in Discretion und von Discretion in Continuität überzugehen, macht es möglich, dasselbe Quantum als eine Einheit zu setzen, in welcher zugleich die Größen unterschieden werden, aus denen es besteht, oder als eine Einheit, in welcher die Größe, aus denen es besteht, zum unterschiedlosen Eins zusammengefaßt werden; in jenem Fall nennen wir das Quantum Anzahl, in diesem Einheit. Bei der Anzahl treten die Unterschiede der Einheit zugleich nach ihrer Discretion einzeln hervor; bei der Einheit heben sie sich auf;

3 a sind 1 a + 1 a + 1 a als Anzahl; 3 a als Einheit sind gegen den Unterschied des Eins vom Eins gleichgültig; sie sind ein Continuum für sich. Die Unterscheidung der arithmetischen Qualität eines Quantums kommt immer auf das Eins zurück. Eine Zahl ist gerade oder ungerade durch den Unterschied des Eins; die gerade und ungerade müssen daher mit einander wechseln, weil + 1 die gerade zur ungeraden, die ungerade zur geraden macht. $1 + 1 = 2$ als erste gerade; $2 + 1 = 3$ als erste ungerade; $3 + 1 = 4$ als zweite gerade $(2 + 2)$ u. s. w. Eine Primzahl ist eine Größe, welche nur durch Eins oder durch sich gemessen werden kann oder, durch eine gerade Zahl getheilt, immer Eins zum Rest lässt. Rational oder commensurabel ist eine Zahl, welche durch eine andere als Einheit mit Genauigkeit gemessen werden kann; irrational oder incommensurabel, welche durch eine andere nur annährungsweise gemessen werden kann, also einen Rest läßt. Die Pathologie der Zahlen hat es nicht mit Bestimmtheiten zu thun, welche der Zahl unmittelbar inhärirten, sondern mit Eigenschaften, welche durch ihr Verhältniß zu andern Zahlen entstehen.

## Die Reihe und die Gleichung.

Das einfache Quantum ist nun allerdings ein an sich bestimmtes. Weil aber seine Grenze es von andern Quantis nach Außen hin unterscheidet, so läßt sich, wie groß es sei, nur in Verhältniß zu andern Größen angeben. In der Zahl als dem abstracten Ausdruck für das Quantum stellt sich die Bestimmtheit als ein Fortgang von Eins zu Eins dar, die in ihrer Succession eine Reihe bilden. In derselben hat jedes Eins seine bestimmte Stelle. Es kann keine unbestimmte haben. Es muß die Mitte eines ihm vorangehenden, eines ihm nachfolgenden Eins sein. Es ist ihre Grenze, wie sie die seinige sind. Es schließt sie von sich aus, indem es von ihnen ausgeschlossen wird. Nur in seinem Verhältniß zu ihnen ist es ein wirkliches Quantum. Eins ist die Mitte zwischen Null und Zwei, Zwei zwischen Eins und Drei, Drei zwischen Zwei und Vier u. s. w. Die Reihe ist an sich endlos. Sie kann bei jedem erreichten Quantum abbrechen; sie kann eben sowohl über jedes Quantum weitergehen. Es gilt

von ihr, was wir früher von dem Progreß in's Unendliche gesagt haben, der in sich keine Nothwendigkeit seiner Grenze hat. Durch den Unterschied der Vermehrung oder Verminderung wird aber eine Doppelreihe in einer symmetrischen Dualität möglich, indem die Progression affirmativ als steigende negativ einer gleichmäßig fallenden entspricht:

u. s. w. 5 — 4 — 3 — 2 — 1 — 0 + 1 + 2 + 3 + 4 + 5 u. s. w.

Der einfache Fortgang von Eins zu Eins ist die Grundlage aller arithmetischen Bestimmtheit. Es versteht sich aber von selbst, daß das einzelne Quantum als ein wirkliches in verschiedenen Reihen eine verschiedene Stelle einnehmen kann. Es kann einmal das dritte, ein anderes Mal das zehnte, siebzehnte Glied einer Reihe sein u. s. w. Als unmittelbares Quantum ist es gegen die äußerliche Grenze, in welche es tritt, vollkommen gleichgültig. Sobald es jedoch in ein Verhältniß eingeht, ist damit die qualitative Bestimmtheit der Stelle identisch. Dasselbe Quantum kann also sehr verschiedene Werthe haben. Fünf z. B. ist immer Fünf; es kann aber positiv oder negativ, es kann Summe oder Differenz, Product oder Quotient sein, es kann 5 Einer, oder Zehner oder Hundert in sich fassen; es kann zur Wurzel einer Potenz werden u. s. w.

Die Ordnung von Größen kann nach irgend einer Regel als dem Index gestaltet werden. Die einzelne Größe kann zu andern in eine gewisse Mannigfaltigkeit von Verhältnissen treten, in denen sie sich selbst gleich bleibt, aber ihre Beziehungen ändert. Die Syntaktik und Combinatorik sind es, die sich mit diesen Versetzungen beschäftigen. Die Lullianische ars magna oder ultima wollte durch solche Permutationen und Combinationen zu einer ars inventoria werden; die Verschiedenheit der Gruppirungen, die aus sehr einfachen Elementen entspringen kann, hat etwas Ueberraschendes und den Verstand angenehm Beschäftigendes. Die Natur schon führt solche Umstellungen in der mannigfachsten Weise an den Formen der Klangfiguren, der Krystalle und Blätter, an den Zeichnungen der Blumen, Muscheln, Schuppen, Federn und Häuten der Thiere aus. Der Mensch ist nicht weniger erfinderisch in der Variation einfacher Elemente, wie die Architektur, die Teppichweberei, die Spiele zur Unterhaltung mit

Würfeln, Steinen, Karten, die Tanzfiguren u. s. w. zeigen. Die Veränderung als solche ist immer nur mechanisch und daher bei aller Fruchtbarkeit doch eine endliche. Man hat sich wohl damit abgegeben, die für gewisse Elemente möglichen Combinationen zu berechnen, um die Vielseitigkeit ihrer Anordnung anschaulich zu machen; der Effect besteht eben in dem Schein der Unerschöpflichkeit. Die Möglichkeiten in der Verbindung der Buchstaben, der Schachfiguren, der Urtheile und Schlüsse, der Zellenlagerung u. dgl. sind Gegenstand der Berechnung geworden. Die Reihe (series) kann durch eine als Einheit angenommene, an sich zufällige oder willkürliche Regel in Abschnitte getheilt werden, welche in sich die nämliche Ordnung wiederholen. Eine solche Zerlegung der Reihe macht sie nun allerdings übersichtlicher, weil die einzelnen Abschnitte eine Anzahl von Elementen in sich zur Periode zusammenfassen. Die Reihe wird zu einer Reihe kleinerer Systeme, allein wenn sie selbst sehr groß ist, erneuet sich doch die Unüberschaulichkeit und damit die Nothwendigkeit einer neuen Reduction. Diese wird das Mittel, die Massen zu formiren, indem sie das kleinere System immer einem größern, gleichförmig gebaueten, integrirt. Das Princip einer solchen an sich mechanischen Organisation ist wiederum nur das Eins als eine gewisse Anzahl, die sich in der nämlichen Ordnung unaufhörlich vervielfacht. Es kann daher das System ein dyadisches, triadisches, tetradisches u. s. w. sein. Daß das dekadische das übersichtlichste, gleichsam expansibelste und contractibelste ist, liegt darin, daß die Dekas die einfachen Zahlenverhältnisse erschöpft. In der Musik hat sich die Heptas als Grundlage geltend gemacht. Das Moment der Continuität geht durch die Reihe an sich ununterbrochen fort, während sie doch in jene relative Einheiten zerfällt, die unter einander sich als discrete Größen verhalten, in sich aber ein Continuum bilden. Die Progression der Töne z. B. schreitet von einem niedrigsten zu den höhern in einfacher Steigerung fort; die Octave gliedert zwar die Progression überhaupt in eine Reihe von Octaven; allein der Uebergang von einer Octave zu einer andern ist an sich eben derselbe, wie von jedem andern Ton zu jedem ihm nächsten. Von h zu c ist der Fortgang an sich gerade so einfach wie von d zu e oder von e zu f. Und

doch ist mit h relativ in der Heptas ein Aeußerstes erreicht und das c der folgenden Octave springt auf den Standpunct zurück, welchen das c der vorgängigen in ihrer Ordnung einnimmt. Die einzelne Octave für sich aber ist ein Continuum. Dieser einfache Kunstgriff, wie wir es nennen möchten, ist ein unendlich bewundernswürdiger zur Gewältigung und Organisation der Massen. Ist die Reihe zu einer Summe als eine endliche abzuschließen, so pflegen wir sie convergirend zu nennen; divergirend, wenn sie eines endlichen Abschlusses unfähig ist.

Quantum und Quantum verhält sich unter einander lediglich nach dem Verhältniß der Anzahl und der Einheit in ihrer Gleichheit und Ungleichheit. Zwei Größen, die einer dritten gleich sind, sind selbst gleich. Auf diesem einfachen, unscheinbaren Verhältniß beruhet abermals eine Welt der mannigfachsten Beziehungen.

Unmittelbar ist jedes Quantum als solches ein Eins. Verschiedene Quanta sind daher discrete Größen, die in ihrem Unterschied sich doch darin gleich sind, jedes ein Eins zu sein. Diese ursprüngliche Gleichheit macht es möglich, sie als eine formale Einheit zusammenzufassen. Sie bilden eine Anzahl als ein Aggregat, das wir, weil es durch äußerliches Hinzufügen von Eins zu Eins, durch Addition, entsteht, Summe nennen. Durch weitere Hinzunahme noch anderer Eins kann dieselbe vermehrt, durch Hinwegnahme schon gesetzter Eins, durch Subtraction, vermindert werden. Die Differenz ist negativ, was die Summe positiv.

In der Summe ist die Discretion der verschiedenen Eins relativ aufgehoben. Sie sind in ihr als Anzahl gleichgesetzt. Daß sie in ihrer Qualität irgend wie übereinstimmen müssen, um als Quanta sich vereinigen zu können, wurde früher schon bemerkt. Eine Summe kann nur homogene Quanta in sich schließen. Wenn ein Quantum sich nach dem Unterschied von Einheit und Anzahl verhält, so kann dies positiv oder negativ geschehen. Die Anzahl bestimmt, wie vielfach eine Einheit zu sich selbst hinzugezählt oder in sich selbst getheilt werden soll. Dort, in der Vermehrung, wird die Grenze der Vervielfältigung als Multiplication, hier, in der Decomposition, die Grenze der Anzahl gesetzt, welche die Einheit in Verhältniß zur Theilungszahl hat: die Division. Das

Resultat ist hier das Product. In der Summe wird nur die unmittelbare Gleichheit der verschiedenen Größen gesetzt. Die nämliche Summe kann aus den verschiedensten discreten Größen hervorgehen: $12 = 8 + 4$, oder $= 7 + 5$, aber auch $= 6 + 6$, aber auch $= 9 + 3$, aber auch $= \frac{24}{2}$ u. s. w. Der Zwölf als solcher ist ihr Ursprung gleichgültig. Im Product bezieht sich die Größe durch Vermittelung einer andern auf sich selbst. $6 \times 6 = 36$. 6 als Einheit soll sechs Mal sich selbst hinzugesetzt werden; sie vermehrt sich selbst nach einer bestimmten Anzahl. $\frac{6}{6} = 1$. 6 als Anzahl soll sechs als Einheit theilen; das Enthaltensein der sechs als discreter Größen in dem Continuum sechs kann nicht öfter als einmal existiren: $\frac{6}{6} = 1$. Das Product hat mit der Summe gemein, daß auch ihm sein Ursprung völlig gleichgültig ist. Aus verschiedenen Factoren können gleiche Producte hervorgehen. $36 = 6 \times 6$, aber auch $= 3 \times 12$, aber auch $= 9 \times 4$, aber auch $72 — 36$ u. s. w.; $1 =$ jeder ganzen durch sich selbst gemessenen Größe u. s. w.

Wenn das Quantum sich als Einheit und Anzahl zu sich selbst in der Art verhält, daß beide gleich sind, so entsteht auch ein Product als eine Selbstvermehrung oder Selbsttheilung derselben Größe durch sich selbst. Dies ist der Begriff der Potenz und der Radix. Der eine Factor gibt als Anzahl an, wie oft das nämliche Quantum als Einheit durch sich selbst vermehrt oder getheilt werden soll.

Summe, Product und Potenz sind die Grundformen des quantitativen Verhältnisses, durch welche der Unterschied der Reihen und Ausgleichungen bestimmt wird. Potenz ist allerdings auch Product und insofern nur eine besondere Form der geometrischen Progression, allein durch die Gleichheit von Anzahl und Einheit wird sie zu einer selbstständigen Gestaltung, die sich selbst nach eigenem Gesetz regelt und die weitestgreifendsten Verhältnisse ermöglicht. Sie hört jedoch deshalb nicht auf, ein Verhältniß der Größe zu sein, weshalb sie, wie die Zahl überhaupt, für Bestimmungen, welche darüber hinausliegen, nur ein analogisches Symbol, nicht ein adäquater Ausdruck zu sein vermag. Die Anwendung der Potenz auf organische, psychische, ethische

oder gar religiöse Begriffe bringt den Schein einer exacten Behandlung hervor, dem der Inhalt keineswegs entspricht. Man hat z. B. gesagt, daß das Organische sich in den Potenzen Krystall, Pflanze, Thier entwickle. Die Pflanze soll also die zweite, das Thier die dritte Potenz des Krystalls sein. Das Krystall ist Individuum, ein Organismus zwar, aber ein todter. Die Pflanze ist, wie er, Individuum, jedoch nicht blos ein sich selbst gestaltender, sondern auch sich in steter Selbsterneuung erhaltender. Das Thier ist ebenfalls Individuum, aber nicht blos sich gestaltendes und erhaltendes, sondern auch sich fühlendes. Nenne ich nun das Organische eine Potenzenreihe, so wird dadurch das Richtige angegeben, daß in ihm ein identischer, sich selbst durch Selbstverwandlung steigender Begriff, nämlich der des Individuums, vorhanden ist, allein gerade das, worauf es für die bestimmte Unterscheidung ankommt, das Wie der Steigerung, der Unterschied von Selbstgestaltung, Selbsterhaltung und Selbstgefühl, kann durch die bloße Potenz nicht ausgesprochen werden. Wenn ich sage, daß die Pflanze die zweite Potenz des Organischen sei, so sage ich damit nur, daß sie höher als der Krystall, niedriger als das Thier sei, aber die Qualität, durch welche ihr diese Stellung zukommt, kann durch ein $a^2$ nicht angegeben werden. Daher kann die Potenz für solche Verhältnisse nur ein vorläufiges Bild werden. Schelling hat auch in seiner zweiten Philosophie sich dieser Darstellungsweise noch nicht entschlagen können. In seiner ersten war sie berechtigt, ja nothwendig, weil alle besondere Gestaltung in der That als ein Potenziren entweder des realen oder des idealen Factors des Absoluten betrachtet ward; in der zweiten, wo er die Aristotelischen Ursachen zu Grunde legte, ward sie unangemessen.

Wir nennen ein Verhältniß ein arithmetisches, in welchem ein Quantum zu einem andern hinzugefügt wird, mit ihm eine Summe zu bilden. Wir nennen eine Reihe, welche sich als Summe durch das continuirliche Hinzutreten eines bestimmten Quantums erweitert, eine arithmetische. Wenn z. B. das Quantum 3 wäre, so würde die Progression in ihrem Fortschritt immer + 3 wachsen, also $1 + 3 = 4$, $4 + 3 = 7$, $7 + 3 = 10$ u. s. w. Was von dem Increment eines Verhält-

nisses oder einer Reihe positiv gilt, gilt natürlich auch negativ von ihrem Decrement. Dem Ausdruck des Arithmetischen haben wir den des Geometrischen für die Multiplication und Division gegenübergesetzt; $2 . 2 = 4$ ist eine geometrische Function, welche mit der Geometrie unmittelbar nichts zu thun hat; aus der ersten Bildung der mathematischen Wissenschaft hat dieser Sprachgebrauch sich einmal fixirt. Eine geometrische Progression wächst durch Multiplication mit einem bestimmten Quantum, z. B. . 2, also $2 . 2 = 4$, $2 . 4 = 8$, $2 . 8 = 16$, $2 . 16 = 32$ u. s. w. Und eben so fällt sie durch Division. In der Potenzenreihe ist das unmittelbare Quantum selbst dasjenige, welches sich zum Product macht, also 4, 16, 64, 256 u. s. w. in's Unendliche.

In dem Zahlengebäude, wie man die Totalität der Zahl genannt hat, nimmt jede Zahl ihre bestimmte Stelle ein und hat dadurch ihr eigenthümliche positive und negative Verhältnisse als Summe, Product oder Potenz, als Differenz, Quotient oder Radix. Diese mannigfaltigen Bezeichnungen, welche durch den Unterschied des Rationalen und Irrationalen noch eine besondere Schattirung empfangen, machen die Theorie der Zahlen zu einer eben so interessanten als weitläuftigen Wissenschaft. Der Reiz, den ihre Erforschung einflößen muß, ist wohl die eigentliche Substanz in aller arithmetischen Probaseologie. Die Pythagorik, wie die Syrische Schule des Neoplatonismus sie betrieb, war unstreitig von der Ahnung dieser wunderbaren Welt ergriffen, verdarb sich aber die Erkenntniß durch eine falsche Mystik.

In den besondern Verhältnissen der Quanta als Quanta kommt es auf die Gleichheit und Ungleichheit derselben an. Das Verhältniß als ein arithmetisches vergleicht die Summen z. B. $4 + 4 = 6 + 2$; als ein geometrisches aber vergleicht es das Verhalten selber, die Proportion z. B. $a : b = b : c$; d. h. das Verhältniß von a und c ist dasselbe und diese Gleichheit, die sich nun auf eine bestimmte Grenze ihrer Quantität bezieht, ist durch b als die Einheit des Unterschiedes vermittelt; Platon nannte dies Verhältniß im Timäos das schönste als das Band der Analogie. Anharmonisch gestaltet es sich so: $\frac{ac : ad}{bc : bd}$ In der Natur der Aeußerlichkeit aller Quantität liegt es, daß

die Beziehung eine sich gleichbleibende oder sich verändernde sein kann; das Verhältniß wird ein constantes oder variables sein. Ebenso kann die Anzahl der Quanta, die unter einander sich vergleichen, eine geringere oder größere sein. Sofern sie unter dasselbe Verhältniß fallen, nennen wir sie mit Recht Glieder desselben. Die Arithmetik hat sich zur Bezeichnung ihrer Begriffe specifische Ausdrücke schaffen müssen, welche die Individualisirung des Quantums nach ihren verschiedensten Seiten mit glücklicher Präcision darstellen. In ihnen liegt, was wir die qualitative Seite der Quantität genannt haben, unter welcher wir nicht die concrete Qualität, den Stoff eines Quantums, sondern die quantitative Eigenheit desselben verstehen. Die Arithmetik bezeichnet sie als die Function einer Größe, denn durch ihre Beziehung zu andern Größen wird sie gerade oder ungerade, ganze oder gebrochene, wird sie Summe, Product oder Potenz, wird sie rational oder irrational, Factor, Coëfficient, gleich oder ungleich, constant oder variabel u. s. w. Wie sie an sich im Zahlengebäude ihre bestimmte Stelle einnimmt, so muß sie in allen concreten Verhältnissen ein bestimmtes Moment in einem Gliede einer Proportion sein. Als Quantum für sich begrenzt sich jedes Dasein allerdings selbst, allein zugleich hat es die Bestimmung seiner Größe nur außer sich in dem Verhältniß zu andern Quantis, mit denen es sich vergleicht; ein Vergleichen, das nach so vielen Seiten hin möglich ist, als die ursprüngliche Qualität eines Quantums ihm eröffnet. Jede Zahl kann als eine Potenz oder Wurzel betrachtet werden. Die Darstellung des Unterschiedes in der Vergleichung kann selber nur ein Quantum sein, der Exponent. Die Seiten des Verhältnisses können sich gleich bleiben oder sich ändern, so wird er zum Ausdruck der Gleichheit, mit welcher sie sich auf einander beziehen. Der Exponent, an sich ein Quantum, drückt die quantitative Qualität aus, innerhalb deren Einheit die proportionalen Quanta sich in einem Auf und Ab der Vermehrung oder Verminderung bewegen. Er ist ihnen gegenüber die unveränderliche Grenze, welche jede quantitative Veränderung der Seiten des Verhältnisses beherrscht. Die Peripherie und der Diameter des Kreises haben z. B. ein bestimmtes Verhältniß.

Dies bleibt sich gleich, mag der Kreis so groß oder so klein sein, als er will. Grundfläche und Höhe der Pyramide haben ein bestimmtes Verhältniß, mag die Gestalt und Größe derselben sich in's Unendliche hin verändern u. s. w. Das constante Quantum des Exponenten wird daher recht eigentlich zur Seele der quantitativen Vergleichung.

Die quantitative Bestimmungen sind ihrer Natur nach sämmtlich Verhältnisse von Quantum und Quantum. Hegel aber hat das quantitative Verhältniß noch besonders hervorgehoben, sofern es, wie er sich ausdrückt, das directe, das umgekehrte oder das Potenzenverhältniß sein könne. Unter dem erstern versteht er dasjenige, in welchem die Veränderung der einen Seite der der andern vollkommen gleich ist, das Quantum der Vermehrung oder Verminderung der einen also dem der Vermehrung oder Verminderung der andern entspricht. Umgekehrt nennt er dasjenige Verhältniß, in welchem die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern congruent ist. Das Quantum der Veränderung ist an sich auf beiden Seiten dasselbe, aber das einemal positiv, das anderemal negativ. Im Potenzenverhältniß endlich wird das Quantum selber der Exponent seiner Veränderung. Es vermehrt oder vermindert sich durch sich selbst als Einheit und Anzahl. Schon daß Hegel genöthigt gewesen ist, für das dritte Verhältniß den Ausdruck der Potenz zu gebrauchen, verräth, daß in dieser besondern Darstellung des quantitativen Verhältnisses doch die allgemeinen Unterschiede des Begriffs der Summe, des Products und der Potenz als das arithmetische, geometrische und potenzirende Verhältniß zu Grunde liegen. Differenz, Quotient und Exponent machen die Qualität der Unterscheidung aus.

Die höhere Entwickelung erhalten diese Verhältnisse dadurch, daß durch die Vergleichung eines Quantums mit einem andern die Größe eines dritten bestimmt werden kann. Ein jedes Quantum kann für sich selbst wieder mehre Glieder umfassen und durch solche Mannigfaltigkeit einen oft unübersehlich erscheinenden Reichthum von Beziehungen eröffnen. Die fundamentale Bestimmung bleibt aber eine einfache und beherrscht die Entfaltung der Reihen.

## Die Unendlichkeit des Quantums und ihr Verhältniß zum Maximum und Minimum.

Die reine Quantität ist, wie wir sahen, insofern unendlich, als sie die unmittelbare Einheit von Continuität und Discretion überhaupt ist und daher eben sowohl eine Grenze in sich setzen, als über die gesetzte hinausgehen kann. In ihrem Begriff liegt es, jede Grenze nur als Schranke aufzuheben. Der Raum z. B. kann nur als unendlich existiren. Wird in ihm eine Grenze gesetzt, so fragt man sogleich: was ist hinter derselben? Die Antwort kann nur sein: Raum. Die Unendlichkeit der reinen Quantität ist die Unbestimmtheit.

Das Quantum als die bestimmte Quantität ist begrenzt, theils durch sich selbst, theils durch sein Verhältniß zu andern Quantis. In dem Verhältniß von Quantum zu Quantum ist ein Fortgang in's Unendliche möglich. Die einfache Zahlenreihe, die arithmetische und geometrische Progression, die Potenzirung haben in sich selbst keine Grenze, sondern gehen ihrer Natur nach in's Schrankenlose.

Aber das Quantum als ein für sich seiendes ist auch an sich selbst quantitativ veränderlich. Es kann größer oder kleiner werden. Im concreten Falle wird die Qualität des Daseins für diese Veränderung von entscheidender Wichtigkeit sein; hier, im abstracten Begriff, können wir davon abstrahiren und werden zugeben müssen, daß im Begriff der Quantität die Gleichgültigkeit gegen die Grenze liegt, daß also über jede gesetzte Grenze hinausgegangen werden kann. Vermehrung ist eben so relativ als Verminderung. Ein Quantum kann also vermehrt werden, ohne daß in ihm als Quantum eine Grenze läge; es kann umgekehrt vermindert werden, ohne daß in ihm als Quantum ein Aufhören seines Daseins läge. Die Vermehrung kann also in's Unendliche als eine continuirliche Vergrößerung zunehmen; eine Reihe kann in's Unendliche hin wachsen und über jede erreichte Grenze sofort hinausgehen; ein Kreis kann seinen Radius d. h. seine Peripherie in's Unendliche ausdehnen u. s. w. Eben so kann aber auch die Verminderung als eine continuirliche Verkleinerung in's Unendliche hin zunehmen; ein Quan-

tum kann über jede erreichte Grenze negativ hinausgehen; es kann, wie man sich ausdrückt, in's Unendliche hin theilbar sein; jedes restirende Quantum ist immer noch ein Quantum, an welchem die Natur der Quantität, die äußerliche Grenze gleichgültig verändern zu können, zum Vorschein kommen muß. Das Quantum selber ist durch sein Wesen, die Quantität, gleich sehr eine discrete als eine continuirliche Größe. Ob es vermehrt oder vermindert wird, ist zwar eine Veränderung seiner Begrenzung, allein es selber erhält sich in diesem Unterschied.

Hieraus folgt, daß der Begriff eines Maximums oder Minimums ein relativer ist. Unter bestimmten Voraussetzungen wird allerdings ein concretes Daseins eine Grenze seiner Größe nach dem einen und anderen Extrem hin zeigen. In den Verhältnissen, welche von der Willkür des Menschen abhängen, wird ein Minimum und Maximum positiv festgesetzt z. B. ein Minimum und Maximum der Strafe oder Belohnung, der Dienstzeit u. dgl. Aber auch in der Natur durchlaufen die Phänomene eine Scala von einem Minimum zu einem Maximum, so daß wir a priori ein Kleinstes und Größtes zu finden erwarten. Unter den Inseln z. B. muß eine die längste, eine die breiteste, eine die dem Areal nach kleinste, und umgekehrt eine die kürzeste, eine die schmalste, eine die größte sein; unter den Bergen der Erde muß einer der niedrigste, einer der höchste sein; unter den Planeten muß einer die wenigsten, einer die meisten Trabanten haben u. s. w. Allein solche Begrenzungen sind äußerlicher und oberflächlicher Art. Sie können sich verändern. Dann tritt ein anderes Quantum als Minimum oder Maximum ein. Das Minimum einer Strafe für dasselbe Vergehen ist in den verschiedenen Epochen einer Gesetzgebung und noch mehr in der Gesetzgebung verschiedener Völker ein verschiedenes; nicht weniger das Maximum. Wenn der Geograph eine Insel nach den genausten Messungen so eben als die kleinste festgesetzt hat, so hindert nichts, daß nicht in dem nämlichen Augenblick sich aus dem Schooß des Meeres eine noch kleinere erhebe. Ja, es entstehen die Schwierigkeiten, den Begriff der Insel festzuhalten. Soll man eine aus dem Wasser hervorragende breite Felskuppe auch noch eine Insel oder nur eine Klippe, ein Riff nennen? d. h auch im

Empirischen, obwohl es ganz positive Bestimmungen zulässig macht, bleibt der Begriff eines Größten und Kleinsten relativ.

Aber von diesem Begriff des Maximums und Minimums ist derjenige noch unterschieden, welcher dadurch entsteht, daß das Quantum als ein veränderliches in's Unendliche hin größer oder kleiner wird. In jener so eben betrachteten Relativität wird, was als Größtes oder Kleinstes gelten solle, durch die äußerliche Vergleichung gesetzt. Es kommt also auf das Verhältniß der Größen an, die mit einander in Vergleich treten, weshalb es möglich wird, daß, was in einer Beziehung als ein Größtes erscheint, in einer andern als ein Kleinstes und umgekehrt sich zeigen kann. Wenn aber ein Quantum seine Grenze affirmativ oder negativ in's Unendliche aufhebt, so wird keine bestimmte Grenze, sondern das continuirliche Verschwinden der Grenze gesetzt, d. h. das, was die Qualität der Quantität überhaupt ausmacht, die gleichgültige Veränderung der Grenze. Ob dies positiv oder negativ geschieht, ändert in der Sache selber, in der stetigen Veränderung, nichts. Das Maximum und das Minimum sind sich hierin als unendliche gleich. Sie sind der actu existirende Widerspruch, daß sie, indem sie sich eine Grenze setzen, dieselbe zugleich aufheben. Das Große wird in's Unendliche hin größer, das Kleine in's Unendliche hin kleiner, allein in jener continuirlichen Vermehrung, wie in dieser continuirlichen Verminderung, bleibt das ununterbrochene Negiren der Grenze der identische Begriff. Dieser Begriff ist jedoch nicht etwa nur eine subjective Abstraction, sondern, als eine nothwendige Bestimmung des Quantums, hat er in aller Realität, sofern sie eine quantitative und im Proceß der Veränderung begriffene ist, objectives Dasein. Indem irgend ein Quantum sich in's Unbestimmte hin vermehrt oder vermindert, kommt in ihm das Uebergehen von Grenze zu Grenze als ein unvermeidlicher Act vor. Die Quantität kann nicht als eine endliche, als ein Quantum, abgeschlossen werden und doch ist es ein Quantum, an welchem diese Unendlichkeit existirt, in der sich die Natur der reinen Quantität, das eigentliche Wesen des Quantums als eines Quantums, offenbart. Das Quantum bezieht sich in dieser Veränderung auf sich

selbst, ohne damit seine Beziehung auf andere Quanta auszuschließen. Der Unterschied zwischen dem Quantum einerseits und dem All oder dem Nichts andererseits ist das unaufhörliche Vergehen und Entstehen seiner Grenze selbst.

Nun ist allerdings in der Wirklichkeit beides der Fall. Ein Quantum kann in das Universum übergehen oder es kann zu Nichts werden; im erstern Fall verschwindet es in die Unendlichkeit des Raums und der Zeit; in diesem ändert es sein Verhältniß zu andern Quantis und oft seine Qualität. Nehmen wir z. B. einen mechanischen Proceß, so erzeugt derselbe eine Veränderung, welche sich von den nächsten Körpern, denen sie sich mittheilt, in alle übrigen weiter verpflanzt und als Vibration, als Wärme, als Schall sich in's Unermessene continuirt, wenn auch die Intensität des Processes mit der wachsenden Ausdehnung schwächer wird. Es muß hier also eine Veränderung des Quantums gesetzt werden, die über jedes erreichte Maximum in's Unendliche hinausgeht. Wenn wir ein solches Uebergehen in das Universum auch als ein zu Nichts Werden des Quantums, als eine Zerstreuung oder Sichverlieren desselben in das Nichts betrachten, so dürfen wir doch nicht vergessen, daß dies nur eine Formel für die Gleichgültigkeit des Werthes ist, den das Quantum für uns durch seine continuirliche Auflösung empfängt. Nehmen wir umgekehrt ein Quantum an, welches sich continuirlich vermindert, so wird reeller Weise entweder sein Verhältniß zu andern Quantis oder auch seine Qualität sich ändern; es wird der Unterschied zwischen ihm als einem endlichen Quantum und zwischen dem Nichts in der That zu Nichts werden. Wenn eine gerade Linie sich einer Curve nähert, so muß der Raum zwischen ihr und der Curve ein immer kleinerer werden; die gerade wird endlich eine Entfernung von der Curve erreichen, die noch einen Unterschied zwischen ihnen setzt; dieser Unterschied kann aber unendlich klein werden d. h. er kann zuletzt sich nicht mehr als ein endliches Quantum, sondern nur als eine fließende Grenze bestimmen. Indem aber auch dieser Uebergang sich aufhebt, wird auch diese Unendlichkeit der Differenz aufgehoben. Nehmen wir nun weiter an, daß die gerade Linie, indem sie sich einer Curve nähert, diese nur in einem ein-

zigen Puncte berührt, so ist dieser Punct offenbar beiden Linien gemeinsam. Er ist ihre Coincidenz und es kann also zwischen ihnen nicht mehr ein sie noch trennender Raum vorhanden sein. Hiermit ist aber auch die gerade Linie nicht mehr eine Linie schlechtweg, sondern kann die Qualität einer Tangente bekommen. Oder nehmen wir einen verdunstenden Wassertropfen, so muß allerdings ein Moment eintreten, in welchem er noch als Wasser existirt, zwischen ihm und dem Nichts also noch ein Unterschied vorhanden ist. Dieser Unterschied muß, bei fortgesetzter Verdunstung, unendlich klein werden, zuletzt aber wird auch der unendlich kleine Rest im continuirlichen Uebergang zu einer verschwindenden und von dieser zur verschwundenen Größe werden. Die Qualität des flüssigen Zustandes wird continuirlich in die des elastischen übergegangen sein. Der Wassertropfen ist negativ als Tropfen zu Nichts geworden, weil er positiv sich in Gas verwandelt hat.

Aus dem Wesen der Quantität erklären sich die verschiedenen Ausdrücke, in welchen die Wissenschaft das Uebergehen des Quantums in das continuirliche, sei es positive oder negative, Aufheben seiner Grenze darzustellen gesucht hat. Sie vereinigen sich in der Tendenz, den Unterschied als einen Unterschied zu setzen, der zugleich kein Unterschied mehr ist. Er wird daher als ein Quantum geschildert, das kleiner als Null sei; als ein Werth, den man vernachlässigen könne; als eine Größe, die in Verhältniß zu jeder bestimmten eine verschwindende ist; als eine Größe, deren Grenze als eine werdende fließend, eine Fluente und als Function derselben Fluxion ist; als ein Differential, welches den im Vergehen begriffenen Unterschied bezeichnet; als das Maximum der Annäherung an die Grenze u. s. w. Die Wissenschaft mußte zuerst auf diesen Begriff stoßen, als sie in der Eleatischen Philosophie unternahm, die Bewegung zu leugnen, denn in der Bewegung existirt ein continuirliches Uebergehen. Die Zenonischen Paradoxien wurzeln hierin. Der einfache Begriff des quantitativ Unendlichen in dieser Bestimmtheit kommt, unserer Meinung nach, zuerst bei Platon im Parmenides 156 in jenem berühmten Ausdruck des ἐξαίφνης vor. Er nennt dasselbe ein seltsames Wesen, weil es weder als

Stillstehendes, noch als sich Bewegendes, noch als in einer Zeit Seiendes sich verändern dürfte. Das „Plötzlich," wie H. Müller und Steinhart (1852, III., 371) übersetzen, ist ein derartiges, daß das Seltsame sich daraus nach beiden Seiten verändert. „Denn es verändert sich nicht aus dem noch stillstehenden Stillstehen, noch aus der noch sich bewegenden Bewegung; sondern dieses seltsame plötzliche Wesen hat, keiner Zeit angehörig, seine Stelle zwischen Stillstand und Bewegung, und in sie und aus ihr verändert sich das sich Bewegende in ein Stillstehen und das Stillstehende in ein Bewegen." D. h. es ist der Widerspruch vorhanden, daß das Quantum einmal als ein solches eine Grenze hat; sodann aber, indem es über seine Grenze hinausgeht, keine Grenze hat; weil es aber doch seine Grenze nur continuirlich verändert, so hat es zugleich im Verändern eine perennirende Grenze. Dies Verhältniß erklärt auch, weshalb für die arithmetische Behandlung die sogenannte Grenzenmethode ein so großes Interesse haben konnte. Leibnitz behauptete, daß ein in einer geschlossenen Curve enthaltenes Polygon von unendlich vielen Seiten als mit der Curve zusammenfallend angesehen werden könnte. Curve und gerade Linie sind qualitativ verschieden. Ein Polygon kann also niemals in eine Curve aufgehen. Hat das Polygon aber unendlich viele Seiten, so wird das Maximum desselben zwischen seiner Begrenzung und der Curve nur noch ein Minimum übrig lassen, das zwar nicht Nichts ist, allein als der Null gleichwerthig angesehen werden kann. Minimum ist der Ausdruck für das Maximum der Verminderung, dem ein Quantum sich als Decrement nähern kann, ohne Null zu werden, sowie Maximum der Ausdruck für die Veränderung des Quantums als Increment, ohne in dem stetigen Aufheben der Grenze sich als Quantum aufzugeben. Eben deswegen ist auch der Begriff des Unendlichkleinen derjenige gewesen, der hier die Hauptrolle gespielt hat, wie z. B. bei der in's Unendliche fortgesetzten Theilung der Seiten eines Polygons die vielen Seiten zuletzt so klein werden sollen, daß sie als mit den Puncten der Curve zusammenfallend angesehen werden können. Das sich Widersprechende, die gerade Linie und die krumme, soll durch die Fiction vereint sein, daß die Curve aus unendlich vielen unendlich kleinen Geraden

bestehe. Wenn die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin ebenfalls eine so große Rolle gespielt hat, so liegt dies unstreitig darin, daß man in Gedanken das durch die Theilung gewonnene Quantum in's Unendliche hin der nämlichen Operation unterwerfen konnte. Aber nur in Gedanken, denn die Realität widerspricht einer solchen continuirlichen Theilung. Sie langt beim Nichts an. Die Verewigung der Tautologie des Theilens kann nur in dem gedankenlosen Denken festgehalten werden. Bei den vorerwähnten Zenonischen Trugschlüssen wird in solcher Weise theils der Punct im Raume, theils der Moment in der Zeit als in sich unendlich gesetzt. Gegen die Theilbarkeit der Materie in's Unendliche hin hat die Wissenschaft eine andere Fiction ersonnen, das Atom, das, als ein unendlich kleines, nicht ein mathematischer Punct, und doch ein aller sinnlichen Wahrnehmung unerreichbares, untheilbares, raumerfüllendes Etwas sein soll. Es soll als das einfachste Dasein unveränderlich sein. Die Veränderung soll nur in die Zusammensetzung der Atome fallen. Kein Atom soll sich reeller Weise auflösen können. Die außerordentlichen Schwierigkeiten, welche sich hieraus der wirklichen Erfahrung gegenüber ergaben, konnten nur durch neue Fictionen scheinbar gehoben werden. Die Temperatur z. B. dehnt alle Materie aus oder zieht sie zusammen. Sollten nun die Atome auch dem Gesetz der Wärme unterliegen? Dann wären sie ja veränderlich. Man erfand daher den Unterschied von primitiven und secundären Atomen, die von primitiven zusammengesetzt sein sollten. Ihnen gab man vorzugsweise den Namen der Molecules. Diese zusammengesetzten Molecularatome sollten nun expandirt oder contrahirt werden können u. s. w. Für den Thatbestand der Erscheinungen wurde durch solche Erdichtungen nicht der geringste Aufschluß gewonnen, allein indem man die Wirklichkeit mit solchen künstlichen Voraussetzungen belastete, erfreute man sich an ihnen als an exacten Erklärungen. Der Kern dieses atomistischen Apriorismus ist der Gedanke des Minimums. Daß das Minimum Realität hat, ist unleugbar, aber diese Realität ist nur als eine werdende und daher sich aufhebende. Dieser Begriff ist es, der dem des Atoms eine bedingte Wahrheit verleihet. Es existirt nur als ein entstehendes und vergehendes, nicht aber als ein gleichsam eisernes

Vieh im Inventarium der Phänomene. Das Differential ist die Wahrheit des Atoms.

## Anmerkungen.

Es sei gestattet, hier einige Puncte in der loseren Form von Anmerkungen zu besprechen, weil sie einen mehr exoterischen Charakter haben.

1) Ueber die Anwendung arithmetischer Formen auf reale Gegenstände. Die Festigkeit und Klarheit, welche in den quantitativen Bestimmungen liegt, muß unwillkürlich zu dem Gedanken führen, daß sie es sind, welche die Entwicklung des Realen beherrschen. Dies ist der Grund alles Pythagoreismus. Durch den Platonischen Timäos ist derselbe tief in die Europäische Naturwissenschaft eingedrungen. Sofern nun die Realität eine quantitative Seite hat, ist diese Annahme auch eine vollkommen berechtigte. Sobald daher eine Wissenschaft anfängt, das quantitative Moment ihres Gegenstandes zu untersuchen, wird sie auch auf die fundamentalen Verhältnisse der Größe zurückgehen müssen. Continuität und Discretion, der Proceß der Reihenbildung, der Unterschied von Differenz, Quotient und Potenz, der Unterschied der arithmetischen und geometrischen Proportion und Progression, die Vergleichung der Quanta, die Gliederung der Verhältnisse, die Unendlichkeit in der Vermehrung oder Verminderung, wird sich mehr oder weniger geltend machen. Allein hier ist nun auch die Schranke zu berücksichtigen, innerhalb welcher die Quantität ihre Herrschaft als eine legitime ausüben darf. Diese wird um so größer sein, je todter und äußerlicher das Reale ist, an welchem sie hervortritt. In der Mechanik wird sie folglich den adäquatesten Stoff besitzen. Im Physikalischen wird sie die specifische Qualität schon als einen gleichberechtigten Factor anzuerkennen haben. Im Organischen hingegen wird das Leben sich bereits als eine incommensurable Größe zeigen und in allen geistigen Verhältnissen wird die Schwierigkeit, sie dem Calcul zu unterwerfen, mit der größern Entwicklung der Freiheit wachsen. Man kann daher die abstracten Schemata der Quantität nicht ohne Weiteres auf das Concrete übertragen, sondern es bedarf

hier jedesmal einer besondern Untersuchung, die Zulässigkeit zu ermitteln. Der arithmetische Apriorismus hat der richtigen Auffassung der Thatsachen mindestens eben so viel Zwang angethan, als der logisch-metaphysische. Die Voraussetzung, eine gewisse Progression oder Proportion in der Planetenreihe, in den chemischen Radicalen, in den hypsometrischen Verhältnissen der Erde, in den Altersstufen u. s. w. als leitende Regel zu finden, hat zu den naturwidrigsten Systemen geführt. Die Realität muß jedes einzelne Moment in seinem Verhältniß zur Totalität entwickeln. Sie muß noch mehr leisten, als nur eine einfache Reihe oder eine einfache Proportion darzustellen. In ihrer vielgliedrigen, vielverschlungenen Universalität kann sie den höhern Zusammenhang oft nur durch Sprünge, durch Anomalien, durch Perturbationen erreichen, die in der Harmonie des Ganzen sich rechtfertigen.

2) Ueber die mathematische Fiction. Die mathematische Wissenschaft besitzt an der Fiction ein höchst interessantes Mittel, sich über die Schranke zu erheben, welche ihr durch die abstracte Regel entgegengesetzt wird. Die Fiction ist keine Hypothese, welche Anspruch darauf macht, in Uebereinstimmung mit dem schon anerkannten Wahren sich eventuell als Gesetz rechtfertigen zu können Sie ist vielmehr im bewußten Widerspruch mit dem Factischen. Sie ist eine Annahme, deren Wahrheit nur als eine provisorische, scheinbare, interimistische, illusorische gesetzt wird, um das für den Verstand Unmögliche für die Vernunft wirklich zu machen. Sie schafft z. B. imaginäre Größen, $\sqrt{-1}$. Der Begriff des Unendlichen ist es vornämlich, durch welchen sich die Mathematik von den Schranken der Endlichkeit befreiet. Sie erreicht dadurch, wie sie es ausdrückt, Vortheile für die Behandlung des Beweises. Was sie aber Vortheil nennt, ist in der That das Uebergehen der Extreme in einander. Die quantitative Veränderung vermittelt die Einheit der qualitativen Gegensätze. Wenn z. B. der Kreis als unendlich klein gesetzt wird, so daß Centrum und Peripherie zusammenfallen, so ist ein solcher Kreis wirklich nur ein Punct; um Kreis zu sein, müßte Centrum und Peripherie sich unterscheiden; die Fiction läßt beide zusammenfallen, erhält aber in ihrer Einheit den Unterschied. Wenn

die Achse eines Kegels mehr und mehr abnimmt, so wird sie endlich mit dem Mittelpunct des Kreises, der seine Basis ausmacht, zusammenfallen. Reeller Weise wird also gar kein Kegel mehr dasein, allein die Fiction nimmt in der Kreisebene noch die Existenz des unendlich klein gewordenen Kegels an u. s. w. Der Kreis ist das Gegentheil einer Geraden. Wird aber der Kreis als unendlich gesetzt, so kann seine Peripherie einer Geraden gleichgesetzt werden. Die Mathematik weiß natürlich sehr wohl, daß die Peripherie eine Curve sein muß; wenn aber der Kreis unendlich groß ist, so verschwindet ihr die Qualität der Curve. Die Mathematik, diese ernste, verständige, exacte, begriffsstrenge Wissenschaft, handelt in solchen Fictionen, wie Jemand, der für gewöhnlich der äußersten Oekonomie nachlebt, allein im rechten Augenblick, am rechten Ort, scheinbar leichtsinnig, verschwendet, um desto mehr zu gewinnen.

3) Die arithmetische Technik. Wer die Aufgabe der Metaphysik erwägt, wird sich nicht wundern, in ihr die Entwicklung des Begriffs der Größe zu finden. Er wird auch zugeben, daß die Grundlagen der Arithmetik darin enthalten sein müssen. Hieraus folgt jedoch nicht, daß die Metaphysik die gesammte Arithmetik darstellen müsse. Der Unterschied nämlich zwischen beiden besteht darin, daß die Metaphysik zwar die Wissenschaft der Quantität begründet, daß aber die Arithmetik die Wissenschaft von der Kunst ist, quantitative Bestimmungen der Rechnung zu unterwerfen. Diese Kunst führt zu einer weitläuftigen Technik, mit welcher die Philosophie nichts mehr zu thun hat, an welcher hingegen die Arithmetik das Fundament ihrer relativen Selbstständigkeit besitzt. Jedes Moment, da es an sich Totalität, kann hier zu einer in sich höchst mannigfaltigen Welt sich ausweiten, z. B. der Bruch, der Decimalbruch, der Logarithmus, das Potenziren, das Radiciren, die Primzahl, das binomische Verhältniß u. s. w. Eine besondere Modification empfangen alle diese Formen noch durch die pädagogischen Rücksichten. Welche Breite entsteht z. B. nicht allein dadurch, daß man den Kindern das Rechnen durch eine sogenannte Benennung der Zahl anziehender zu machen und sie für das praktische Leben damit vorzubereiten sucht! Man verweilt bei dieser Form oft über Gebühr.

Erst müssen die Kinder zählen überhaupt lernen. Sie haben also bei den Zahlen 1, 2, 3, 4 u. s. w. sich nichts, als diese einfache Bestimmtheit ohne allen Ausschmuck der Phantasie einzuprägen, denn wenn man auch von der Sinnlichkeit der Ziffern für die Vorstellung spricht, so ist dieselbe doch eine ganz und gar abstracte, weil die Ziffern reine Zeichen sind, deren Gestalt als solche keinen eigenthümlichen Sinn hat. Hierauf folgt das Erlernen des Einmal Eins ebenfalls ohne alle Versinnlichung. Ist durch das Numeriren für Addition und Subtraction und durch das Einmal Eins für Multiplication und Division die Grundlage gewonnen, so folgen die vier Species des Rechnens wiederum ohne alle Zugabe für die Phantasie. Mit der Regel de tri aber beginnt das Rechnen mit sogenannten benannten Zahlen die Phantasie der Kinder aufzuregen. Das reine Quantum wird von Aepfeln und Nüssen, von Schaafen und Eseln begleitet; Reisen werden gemacht, auf denen man alle Vehikel des Transports durchgebraucht; erstaunliche Verbesserungen an Gräben und Chausseen werden in Gemeinschaft mit hülfreichen Nachbarn unternommen u. s. w. Diese Benennungen der Zahl ändern an der Zahl sebst nichts. Sie sind vollkommen gleichgültig. Würden statt der Aepfel Birnen oder statt der Esel Ochsen gesetzt, das Exempel wäre das nämliche. Daß auch solche Uebungen vorgenommen werden, ist gewiß nicht ohne Nutzen, hauptsächlich wenn man dabei die gangbaren Maaße, Gewichte und Münzsorten den Kindern geläufig macht. Verweilt man jedoch zu lange bei dieser Stufe, so entwöhnt man die Kinder zu sehr von dem bildlosen Abstractum des einfachen Quantums. Oft wundert sich der Lehrer, weshalb Kinder im Rechnen mit benannten Zahlen zurückbleiben, die bei den elementaren Operationen sich ganz tüchtig gezeigt hatten. Er seinerseits vergißt, daß die Phantasie der Kinder in den Romanen schwelgt, welche den nackten Zahlen zur verführerischen Hülle gegeben sind. Ueber diesem Ergehen in den für die Quantität als solche ganz zufälligen Vorstellungen vergißt das Kind seinerseits, daß es rechnen soll. Es malt sich die ihm geschilderten Formen aus. Eine Reise, die zu Fuß anfängt und mit dem Dampfboot endigt, welch' ein zu Träumereien verlockender Gegenstand! Die phantasiereichen Köpfe bleiben daher sehr zurück, die

phantasieärmern, nüchternen kommen ihnen vor. Eines guten Tags aber begibt es sich nun, daß dem Kinde zugemuthet wird, sich ganz reine Größen unter der Form von a und b, von m und n, von x und y vorzustellen. Dies erscheint ihm unnatürlich. Das gestaltlose a, wird ihm gesagt, könne alle möglichen Gegenstände bedeuten; es kann sich nicht erwehren, die gespenstische Buchstabenrechnung zu perhorresciren und sich nach der schönen Welt zurückzusehnen, worin es doch noch Aepfel und Nüsse gab, mit denen ein liebender Vater, nach Hause kommend, die artigen Kinder beschenkte.

4) Ueber die Geometrie. Unter Arithmetik kann die Wissenschaft der Zahl nach ihrem ganzen Umfange verstanden werden. Sie ist gegen die Geometrie die abstractere, allgemeinre Wissenschaft, denn unter dieser muß man doch die Wissenschaft, von der abstracten Gestaltung des Raums verstehen; von der abstracten d. h. derjenigen, bei welcher noch von der specifisch materiellen Erfüllung des Raums und von der Bewegung abgesehen wird. Diese Wissenschaft wird nun allerdings mit der Arithmetik unter dem Titel der Mathematik zusammengefaßt, allein sie macht doch eigentlich einen Theil, und zwar den ersten, der Naturwissenschaft aus. Alle planimetrischen, stereometrischen und trigonometrischen Formen und Verhältnisse existiren in der unorganischen und organischen Natur. Die Geometrie ist das abstracte Formenbuch derselben. Die Natur verwirklicht dieselben nach allen erdenklichen Möglichkeiten. Diese Verwirklichung ist die angewandte Mathematik der Natur selber. Der Ausdruck: angewandte Mathematik, für Mechanik, Statik, Astronomie, mathematische Geographie, ist eigentlich ein recht plumper. Krystallographie, Osteologie, Musik, Architektur u. s. w. ist dann auch angewandte Mathematik. Weil nun Punct, Linie, Ebene, Würfel, Prisma, Pyramide, Kugel u. s. w. wesentlich Naturformen sind, so kann die Figur kein Gegenstand der Metaphysik und Logik sein, in welche z. B. Ulrici sie in seinem System der Logik hineingezogen hat. Es fehlt noch an einer genetischen Entwicklung der Raumfigurationen vom Punct bis zum Ellipsoid, wie ich sie in meinem System der Wissenschaft 179—191 angedeutet habe. In diesen Formen herrscht unstreitig ein nothwen-

diger Zusammenhang und immanenter Fortschritt, der jedoch in der gewöhnlichen Behandlung, welche völlig gleichgültig gegen die morphologische Dialektik nur Definitionen und Sätze abrupt hinter einander aufstellt, nicht dargelegt wird. Es soll der Mathematik auch gar nicht das ihr eigenthümliche Verfahren genommen werden, allein dasselbe schließt nicht aus, in der Philosophie eine andere Darstellung dieser Formen eintreten zu lassen, die man sich als eine comparative Anatomie und Physiologie derselben denken kann. Nun hat die Geometrie aber durch Descartes die Möglichkeit gewonnen, die Verhältnisse der Raumfigurationen in mehr oder weniger einfachen Gleichungen auszudrücken. Das Verhältniß, in welchem das Rechteck zu den Kreisfunctionen steht, die Beziehung der Ordinate zur Abscisse, die Dialektik des Ueberganges endlicher Größen in das Unendliche, haben eine absolute Arithmetisirung der Geometrie möglich gemacht. Sie ist zur analytischen geworden. Die Gleichungen der verschiedenen Grade haben einen geometrischen Parallelismus erhalten. Diese Berechnung ist aber kein Gegenstand der Metaphysik und eben so wenig kommt es in der Naturwissenschaft auf ihre Formeln an, sondern, so unendlich wichtig sie offenbar ist, so bleibt doch für jene der Begriff der Quantität überhaupt, für diese die Ergründung der constructiven Eigenthümlichkeit der Formen die Hauptsache.

5) Ueber die Literatur der philosophischen Mathematik. Es ist merkwürdig, wie wenig wahrhafter Zusammenhang in der philosophischen Literatur herrscht. Sie steht hierin der mathematischen außerordentlich nach, in welcher die Erinnerung an die Entdecker und Bearbeiter der verschiedenen Probleme sich mit so großer und fruchtbarer Lebendigkeit forterbt und die Spätern im vollkommenen Bewußtsein ihres historischen Zusammenhangs, eben deshalb auch in der Regel mit größerer Klarheit arbeiten läßt. Es soll hier nur im Vorbeigehen an die Versuche erinnert werden, welche für die philosophische Behandlung der Mathematik nur bei uns Deutschen seit der Kantischen Periode gemacht sind: Versuche, die uns zeigen, daß keiner von den übrigen weiß; jeder fängt an, als ob er niemals Vorgänger gehabt hätte. Es gehören hieher zunächst viele Capitel in Lambert's Architektonik des Ersten und Ein-

fachen, 1771, namentlich im zweiten Theil; ferner Kant's Abhandlung über die Einführung des Begriffs der negativen Größen in die Philosophie, zuerst 1763, allein wohl erst gegen Ende des Jahrhunderts durch Tieftrunk's Sammlung von Kant's kleinen Schriften bekannter geworden und sehr stark von Schelling für seine Naturphilosophie benutzt. Lambert aber so wenig als Schelling erwähnen ihrer. Es folgt Krause's Grundlage eines philosophischen Systems der Mathematik, wovon aber nur der erste Theil: Grundlage der Arithmetik, 1804 erschien; sondern nach langer Zwischenzeit: Fries mathematische Naturphilosophie, nach philosophischer Methode bearbeitet 1822; J. Wagner's Organon 1830, worin, ohne alle Rücksicht auf Fries, die arithmetischen Bestimmungen als Weltgesetze gefaßt wurden, leider beengt durch den Zwang eines tetradischen Pythagoreisirenden Schema's. Hegel hatte in der ersten Ausgabe der Logik bereits 1812 der Kategorie der Quantität eine höhere speculative Fassung abgewonnen und daran eine Abhandlung über den Differentialcalcul geknüpft, die er in der zweiten Ausgabe, welche 1833 erschien, S. 279—379, sehr erweitert und zu einer wahrhaft gelehrten Kritik der verschiedenen Methoden und des Zwecks des Calculs umgearbeitet hatte. Der nächste, der von Hegel ausging, obwohl er ihn auch in wesentlichen Puncten bekämpfte, war C. Frantz: die Philosophie der Mathematik; zugleich ein Beitrag zur Logik und Naturphilosophie, 1842. Dies Buch, in einem rauhen Styl und kecken Ton, aber voller sachlichen Einsicht in reinster Wahrheitsliebe verfaßt, enthält vieles Vortreffliche, das noch gar nicht zur Wirksamkeit gelangt ist, weil es so gut als unbekannt geblieben ist. Die Widersprüche in Hegel's Auffassung der Mathematik unterwarf ein großer Verehrer desselben, ein Schüler des Mathematikers Jacobi, der leider bald darauf noch vor seinem Meister starb, C. Huhn, einer scharfen Kritik im Königsberger Literaturblatt, 1844. Nr. 21—25. Ueber die philosophische Bearbeitung der Oberflächen zweiter Ordnung sind darin sehr beachtenswerthe Winke gegeben. Die letzte hier zu nennende Arbeit, die weder von Huhn noch von Frantz, weder von Wagner noch von Fries etwas weiß, ist die von H. Schwarz: Versuch einer Philoso-

phie der Mathematik, mit einer Kritik der Aufstellungen Hegels über den Zweck und die Natur der höhern Analysis 1853.

## III.

## Der Grad.

Im abstracten Denken kann der Begriff der Größe ohne Rücksicht auf die Qualität des Daseins festgehalten werden, allein, wie schon mehrfach erinnert werden mußte, in der Wirklichkeit existirt keine Quantität, welche nicht die Größe eines qualitativ bestimmten Realen wäre. Die Quantität ist die äußere, gleichgültig veränderliche Grenze des Daseins, worin es sich mit einem andern Dasein vergleicht. Seine Grenze kann sich also verändern, ohne daß es sich in seiner Qualität verändert. Diese kann sich im Unterschied der äußern Begrenzung vollkommen gleich bleiben. Eine gerade Linie z. B. kann länger oder kürzer werden, so ist sie doch immer eine gerade Linie; ein Haus kann mehr oder weniger Zimmer oder Stockwerke haben, so ist es immer ein Haus; ein Baum kann mehr oder weniger hoch sein, so ist er immer ein Baum u. s. w. Die quantitative Verschiedenheit alterirt nicht die ursprüngliche Bestimmtheit. Es ist aber möglich, daß die Quantität der Qualität eines Daseins sich in sich ändern, ohne daß es in seiner Qualität überhaupt sich ändert. Dann entsteht ein neuer Begriff der Quantität, der Begriff des Grades. Die Veränderung nämlich der Größe der Qualität in sich selbst ist als eine quantitative zugleich eine Aenderung der Qualität in sich. Im Allgemeinen zwar bleibt sie dieselbe, aber im Vergleich des Unterschiedes ihrer Größe qualificirt sie sich anders. Um diese Differenz ausdrücken zu können, unterscheiden wir das Quantum als extensives und intensives. Das extensive soll das rein äußerliche Quantum bezeichnen, in welchem die Qualität sich gleich bleibt; das intensive die Beziehung der Qualität auf sich nach der quantitativen Differenz ihrer selbst.

In der Wirklichkeit ist es natürlich ein und dasselbe Dasein, welches nach Außen hin als extensives, nach Innen als intensives erscheint. Als extensives kann es seine Größe überhaupt

verändern. Diese Veränderung hat, wie wir gesehen haben, zwei Extreme, ein Maximum und ein Minimum, zwischen denen also auch eine von ihnen gleich weit entfernte neutrale Mitte, ein Indifferenzpunct, ein mittlerer Durchschnitt, vorhanden ist. Das Maximum und das Minimum sind die Grenzen der Existenz des Daseins in seiner allgemeinen Qualität, über welche hinaus es sich nicht in derselben erhalten kann. Es beharrt zwar als Dasein, aber es verändert dann die Qualität. Zu dieser Veränderung bewegt es sich aber in sich selbst durch eine Veränderung, die eine Annäherung bald nach der einen bald nach der andern Seite sein kann. Als ein Quantum ist es in sich selbst continuirlich; es geht ununterbrochen in sich als Einheit fort; eben so sehr aber enthält es in sich das Moment der Discretion; es unterscheidet sich in die Vielheit seiner Theile, die wir mit Rücksicht auf das Maximum oder Minimum Grade d. h. Stufen nennen. Das Dasein theilt sich also selber in eine Anzahl von Unterschieden, die es unter einander vergleicht. Ein Grad ist ein bestimmter Punct des Daseins, der die Mitte zweier andrer ausmacht. In ihrer Grenze hat er nach Unten und Oben seine Bedeutung. Als ein Moment der continuirlichen Einheit ist er ein einfacher Fortgang von Punct in Punct; als discrete Größe ist er ein Punct für sich. Dort erscheint er als arithmetische Progression, hier als geometrische. Dort ist er ein anspruchloses Glied der Reihe 1, 2, 3, 4, 5 u. s. w.; hier wird er zu einem vornehmen Wesen, das für sich heraus tritt und die ihm vorausgesetzten Momente in sich als ihre Einheit zusammenfaßt, indem er zugleich von den noch übrigen sich scharf abschneidet. Er wird nun z. B. zum dritten Grad. Als dritter hebt er den ersten und zweiten in sich auf und setzt sich gegen den zweiten und vierten als Grenze. Das Quantum drei ist dasselbe in jener wie in dieser Bestimmtheit, aber drei Grade setzen nur eine Anzahl von Graden, während der dritte Grad einen Punct der Scala als einen entscheidenden setzt.

Worin liegt die Entscheidung? Darin, daß in dem so und so vielten Grad die Quantität eines Daseins sich selbst zu einer Qualität seiner Qualität bestimmt. In dem dritten Grade ist keine Mehrheit von Unterschieden, keine Menge von Graden ge-

setzt. Er, als der dritte, ist einfach. In dieser Einfachheit ist er aber nicht blos eine quantitative Differenz, sondern als eine solche zugleich eine besondere Umstimmung der allgemeinen Qualität eines Daseins. Man kann daher sagen: das Quantum als die qualitative Bestimmung der Qualität in den Stufen zwischen einem Minimum und Maximum ist der Grad. Von Seiten seiner Discretion hat er in andern Quantis, in der bestimmten Anzahl anderer Grade, die Bedingung seiner Größe außer sich. Als extensives Quantum gibt er nicht das Großsein überhaupt, sondern die bestimmte Grenze des Großen, das Wiegroßsein, an, z. B. drei Grade. Von Seiten der Einheit aber nimmt er diese drei Grade in sich als der dritte Grad intensiv zusammen. Als Grad an sich ist jeder dem andern gleich; als bestimmter Grad ist jeder jedem ungleich und zwar um so viel Grade, als er in Vergleich zu einem andern größer oder kleiner ist, indem er mehr oder weniger Grade in sich als Einheit aufhebt. In dieser scharfen quantitativen Begrenzung enthält er aber zugleich eine Verschiedenheit der Qualität von sich selber. Der Comparativ der graduellen Differenz durchwandelt die Scala der Abstufungen einer Qualität bis zu ihrem Minimum und Maximum.

Nehmen wir z. B. den Kreis, so ist er als in sich geschlossene Curve ein Continuum. Dies Continuum hat aber die Möglichkeit, seine Discretion aus sich herauszusetzen. Das Eins in der Kreislinie nennen wir Grad und sind übereingekommen, 360 solcher Unterschiede in ihm vorauszusetzen. Diese 360 Grad haben in jedem Grad ihren Anfang, in jedem ihr Ende; sie sind sich einander vollkommen gleich. Sie bestimmen den Kreis zunächst als extensive Größe. Sobald nun aber eine bestimmte Anzahl der Grade gesetzt wird, entstehen sofort qualitative Verhältnisse. Der Kreis, in vier gleiche Theile getheilt, zeigt, daß mit der Quantität der Grade sich die Qualität der Winkel ändert. Ein Winkel von 70, 90, 120 Grad ist zunächst nur quantitativ unterschieden. Der Winkel von 90 Grad hat also 20 mehr als der von 70 u. s. w. Aber der von 90 ist ein rechter, der von 70 ein spitzer, der von 120 ein stumpfer. Mit dem siebenzigsten Grade wird also nicht mehr eine blos exten-

five Bestimmung gegeben, sondern, indem die Zahl 70 als die Anzahl der Grade die nämliche bleibt, werden die 70 Grade in dem siebenzigsten als in ihre Einheit zusammengefaßt. Der Comparativ der graduellen Differenz ist natürlich unmöglich, wo der Begriff der Gleichheit eines Daseins mit sich mit der Existenz desselben zusammenfällt und alle Entwicklung ausschließt, z. B. senkrechter als senkrecht kann eine senkrechte Linie nicht sein, denn ohne einen Winkel von 90 Graden zu bilden wäre sie eben keine senkrechte; dreieckiger als dreieckig kann ein Dreieck auch nicht sein u. s. w. Je concreter aber ein Dasein ist, um so mehr kann in seiner Existenz Realität und Begriff auseinander treten und dadurch eine Vergleichung des Grades vermitteln. Man betrachte die in's Mannigfaltigste gehende Abstufung der Temperatur, der Metalloxydation, der Geschwindigkeit der Luftbewegung, der specifischen Schwere, des Lichts und der Farben, der Töne, der Säuren, der Anlagen, Temperamente, Charaktere u. s. w.

## Das Verhältniß von Umfang und Stärke.

Der Ausdruck extensiv ist von der Ausdehnung im Raum hergenommen; intensiv soll das Gegentheil, die Zusammennahme der Ausdehnung, die Concentration derselben sein. Unmittelbar übersetzen lassen sich solche technische Ausdrücke nur mit größter Vorsicht, allein selbst wenn die Uebersetzung sich dem habituell gewordenen Sinn der Wörter möglichst nähert, bleibt etwas zurück, was einmal zum rechtmäßigen Eigenthum derselben geworden ist. Extension und Intension beziehen sich gar nicht mehr nur auf den Raum, sondern haben die Bedeutung erhalten, die Vergleichung der Größe mit sich selbst in dem Verhältniß von Quantität und Qualität zu bezeichnen. Es ist mit Recht bemerkt worden, daß Extension und Intension nicht verschiedene Arten der Quantität sind, denn es ist dasselbe Quantum, welches sich in der Extension als Anzahl seiner vielen Unterschiede, in der Intension als Einheit einer gewissen Anzahl setzt. Soll daher die Intensität von Etwas angegeben werden, so kann dies nur durch Angabe der Anzahl von Unterschieden geschehen, welche sie als ein bestimmter Grad in sich aufhebt. In diesem Grade sind die ihm vorangehenden niedrigeren enthalten, während er

die höhere von sich ausschließt. Im Deutschen nennen wir die Extension der Größe ihren Umfang, die Intension derselben ihre Stärke. Die Stärke wird nun, je nach der Qualität des Quantums, nach verschiedenen Seiten hin mit sehr verschiedenen Ausdrücken bezeichnet. In abstracto werden wir damit ausreichen, daß wir sagen, es sei etwas mehr oder weniger intensiv, zu Deutsch, es sei stärker oder schwächer. In concreto hingegen werden wir die Beschreibung des Unterschiedes aus der Natur des Gegenstandes entnehmen. Wir werden zunächst den einfachen Comparativ der Qualität setzen und z. B. sagen, daß ein Winkel spitzer, als ein anderer sei. Oder wir werden die Qualität mit einer Verbildlichung schildern, indem wir z. B. sagen, daß ein Wein feuriger sei, als ein anderer. Oder wir werden die Qualität durch ihre Werthschätzung bestimmen, indem wir sie als nützlicher, als vortrefflicher, vollkommener, besser u. s. w. charakterisiren. Im Allgemeinen werden wir uns darauf beschränken, anzugeben, ob etwas höher oder niedriger in der vorausgesetzten Scala stehe. Die Stärke selber läßt sich nur durch den Umfang messen. Es ist Etwas nur so intensiv, als es extensiv ist, weil in dem so und so vielten Grade die bestimmte Anzahl der Grade enthalten sein muß. Dies Verhältniß hat in allen mathematischen, mechanischen und physikalischen Bestimmungen keine Schwierigkeit, weil sie einen exacten arithmetischen Ausdruck gestatten. Viele derselben schließen den Unterschied der Extension und Intension noch ganz von sich aus. Ein rechter Winkel z. B. hat zwar 90 Grade, aber in sich selbst kann er keinen Unterschied der Qualität haben. Eine gerade Linie kann in sich selber Unterschiede der Länge haben, allein ihre Geradheit ist keines Unterschiedes der Intensität fähig. Wasser als Wasser kann nicht mehr oder weniger wässrig sein, denn es existirt nur als die Einheit einer bestimmten Menge von Oxygen und Hydrogen; sonst wäre es nicht Wasser. Von andern Flüssigkeiten kann man urtheilen, daß sie mehr oder weniger wässrig seien, nämlich in Verhältniß zu den in ihnen vorausgesetzten andern Stoffen. Gold kann nicht mehr oder weniger Gold sein; es kann reiner oder unreiner d. h. mit andern Metallen gemischt, aber es kann nicht intensiver sein u. s. w. Sobald aber die Existen-

zen in Verhältniß zu einander treten, kann die Intensität sich geltend machen und wird dann als eine größere oder kleinere Extension erscheinen. Sonnenlicht und Mondlicht z. B. sind beide an sich dasselbe Licht, denn der Mond wird ja von der Sonne erleuchtet. Aber das Sonnenlicht ist 300,000 Grade stärker, als das Licht des Vollmonds. Gold ist ein intensiveres Metall, als Blei. Es kann daher mit Gold, weil es in sich cohärenter ist, eine viel größere Fläche überzogen werden, als mit einem gleichen Quantum Blei. Die Stärke eines Drathes drückt sich in der Anzahl von Pfunden aus, deren es bedarf, ihn zu zerreißen u. s. f.

Auf dem Gebiete der organischen Natur wird die Angabe der Intensität um deswillen schwieriger, weil die correlate Extension sich nicht mehr mit Genauigkeit angeben läßt. In Verhältniß zur unorganischen Natur allerdings tritt noch eine scharfe graduelle Begrenzung hervor. Pflanzen und Thiere sind in ihren Verbreitungsbezirken an einen bestimmten Breitengrad gebunden, aber die Intensität der Lebendigkeit läßt sich nicht mehr in abstracto als ein adäquates extensives Quantum fixiren, wenngleich ein solches vorhanden sein muß. Bei einem Pferde messen wir seine Stärke nach dem Gewicht der Last, die es zu ziehen, oder nach dem Grade der Geschwindigkeit, mit welcher es einen gegebenen Raum zu durchlaufen vermag. Aber solche Bestimmungen sind nur approximativ und relativ, weil der Grad der Lebendigkeit sich nicht gleich bleibt, sondern von unendlich vielen Bedingungen als ein perennirend variabler abhängt. Dies Pferd zieht jetzt und hier diese Last; ob es morgen, wenn es weniger gut genährt worden, in einer andern Atmosphäre, nach einer voraufgegangenen Anstrengung, denselben Stärkegrad entwickeln könne, ist offenbar problematisch. Die Menschen haben daher ein Vergnügen daran, über die Stärke der Thiere Wetten anzustellen und die verschiedensten Völker haben z. B. Hahnenkämpfe geliebt.

Noch schwieriger wird die Bestimmung des Verhältnisses von Umfang und Stärke auf dem geistigen Gebiet. So lange in die Thätigkeit des Geistes noch natürliche Potenzen, wie Raçe, Temperament, Altersstufe, Geschlechtsdifferenz, eingreifen, ist noch unge-

fähr eine graduelle Schätzung möglich. Sobald aber die Freiheit als Freiheit hervortritt, verliert sie die Möglichkeit eines exacten Ausdrucks. Die Gradation an sich wird man nicht leugnen können; die Thätigkeit des Geistes hat auch eine quantitative Seite; allein weil sie in sich unendlich ist, hebt sie alle Aeußerlichkeit der Begrenzung in sich auf und es bleibt, wenn eine Vergleichung angestellt wird, nur eine mehr oder weniger zutreffende Analogie über. Eine Vorstellung kann in einem Menschen stärker, als in einem andern sein; sie kann auch in ihm selber zu dieser Zeit stärker, als zu einer andern sein; sie kann also verschiedene Grade der Lebhaftigkeit, der Deutlichkeit, oder wie man sonst sich ausdrücke, haben. Aber wie soll der Grad gemessen werden? Eine Tugend, ein Laster, eine gute, eine böse That, können sie in einer Zahl mit Genauigkeit dargestellt werden? Zehn Tage Gefängniß sind für irgend ein Vergehen die Strafe; ist dies extensive Quantum das adäquate Correlat für die Intensität desselben? Fr. v. Sallet in seinen Contrasten und Paradoxen, 168, sagt ganz richtig: „Kann ich die Größe des freien, thatenstarken Mannes in Zahlen ausdrücken? Kann ich sagen: Cäsar verhält sich zum Brutus, wie 7 zu 3; folglich ist Brutus gleich 3 mal Cäsar, dividirt durch 7?" Je directer daher die Freiheit sich manifestirt, um so unzulänglicher wird jede quantitative Messung. Diese Unendlichkeit erscheint darin, daß die Extension der geistigen Intensität durch Vermittelung von Raum und Zeit ebenfalls in die äußere Unendlichkeit übergeht. Der Name eines Menschen, der eine welthistorische That vollbringt, verbreitet sich endlich zu allen Völkern. Sein Bild wird millionenfach vervielfältigt. Eine Schrift von welthistorischem Inhalt wird in zahllosen Exemplaren verbreitet und in alle Sprachen übersetzt. Ein großes Kunstwerk wird mit Millionen bezahlt, weil seine Unendlichkeit extensiv überhaupt nicht gemessen werden kann. Der ungeheure Preis, den es allmälig erhält, ist nur eine unvollkommene Nachahmung seiner unendlichen Intensität, die außerdem extensiv in seiner Berühmtheit, in zahllosen Nachbildungen u. dgl. zum Vorschein kommt. Um das wahrhafte Verhältniß der Stärke zum Umfang zu realisiren, bedarf es daher für geistige Productionenen der Zeit, innerhalb welcher dann auch die Ausdehnung im Raum erfolgt. In

der Länge der Zeit berichtigen sich dann auch die Täuschungen des Augenblicks über den wirklichen Werth einer Leistung.

## Die Stufenleiter.

In der Gradation liegt eine Reihe von Unterschieden, die an sich einander vollkommen gleich sind, aber durch ihr Verhältniß ungleich werden, weil die Reihe von einem Minimum zu einem Maximum aufsteigt oder, was dasselbe, von einem Maximum zu einem Minimum hinuntersteigt. Der einzelne Grad hat seine Bedeutung durch die Entfernung, in welcher er zu diesen Extremen steht. Eine solche Gradation kann nur innerhalb derselben Qualität stattfinden, wobei es jedoch auf den Umfang der Sphäre ankommt. Nehmen wir z. B. die blaue Farbe, so ist dieselbe einer höchst mannigfaltigen Abstufung vom hellsten bis zum dunkelsten Blau fähig. Dies sind die innerhalb ihrer selbst liegenden Unterschiede. Nehmen wir aber die Farbe überhaupt, so sehen wir eine Abstufung vom Violetten bis zum Gelben, in welcher verschiedene Farben die einzelnen Grade ausmachen. Diese Farben sind als Farben qualitativ von einander verschieden, aber als Grade der Farbe überhaupt sind sie nur quantitative Bestimmungen der verschiedenen Wellenlänge und Geschwindigkeit des Lichts, durch welche wir allein auf exacte Weise zu sagen im Stande sind, wie sich eine Farbe von der andern unterscheidet. In dieser Farbenscala macht das Blau nur eine Stufe von Stufen aus. Die Allmäligkeit des Ueberganges von Stufe in Stufe hat die Vorstellung der Gradation für die Anwendung auf alle Verhältnisse empfohlen, in welcher eine Reihe von Unterschieden vorkommt. Es ist aber nicht zu vergessen, daß es sich bei denselben nicht blos um ein mehr oder weniger groß sein handelt, sondern darum, daß die quantitative Differenz zugleich eine verschiedene Qualität der an sich identischen Qualität ausdrückt. Diese qualitative Seite des quantitativen Unterschiedes bezeichnen wir durch den Ausdruck des Niedrigern und Höhern, des Geringeren und Besseren, des Gewöhnlichen und Vorzüglichen; mit solchen Wendungen sprechen wir das intensive Verhalten aus. Die Fabrication liebt daher die Devise: première

qualité, außerordentlich. Sie ist freigebiger damit, als die Natur des Gehaltes, den sie bietet, es oft erlaubt, allein sie beschwichtigt ihr Gewissen mit der Vorstellung, daß es bei dem Menschen hauptsächlich auf die Vorstellung, auf die Illusion der Phantasie, ankomme. Sie klebt daher wohlgemuth ihre Etiquetten auf, die uns den höchsten Grad eines Stoff's verheißen. Erste Qualität, oder auch, wie die bescheidnere Sprache lautet, qualité supérieure, soll das Maximum der Intensität versprechen. Diese Ausdrucksweise ist ganz richtig. Champagner von der besten Qualität und Champagner von der schlechtesten sind beide Champagner; sie unterscheiden sich nur graduell; aber diese Grade sind zugleich qualitative Differenzen der Qualität. Zehn Grad Wärme sind eine Temperatur und dreißig Grade auch. Aber dreißig Grade sind, wie wir richtig sagen, eine ganz andere Temperatur. Wenn man daher das Schema der Stufenleiter anwendet, so darf man nicht vergessen, daß darin nicht blos eine arithmetische Progression, sondern auch eine Vergleichung der Qualität mit sich selber gesetzt ist. Wenn ein Kunstwerk höher als ein anderes steht, so ist es auch schöner u. dgl. m.

Der Begriff des Grades, macht also den Uebergang in den Begriff des Maaßes aus, denn in ihm löſ't sich der Begriff der Quantität in den der Qualität auf, die nicht nur als das Substrat aller quantitativen Veränderungen existirt, sondern in welcher auch selber eine Veränderung der Größe möglich ist, die sie anders qualificirt.

## Drittes Capitel.

### Modalität.

Unmittelbar ist das Sein qualitativ in sich bestimmt. Dasein unterscheidet sich von Dasein durch seine Qualität. Das Dasein bezieht sich deshalb durch sie, indem es in ihr als ein anderes gegen anderes sich setzt, auf sich zurück. Es fällt mit seiner Qualität als seiner Grenze nach Innen und Außen zusammen. Es ist ein Eins. Die Qualität existirt also als ein Quantum. Das Quantum kann ein in sich unendliches oder ein endliches oder ein endlich-unendliches sein, so bleibt doch die

Gleichgültigkeit gegen seine Grenze sein constanter Charakter. Weil aber die quantitative Veränderung ohne das Substrat eines qualitativen Daseins unmöglich wäre, so hat sie an der Qualität ihre Grenze. D. h. das wirkliche Sein ist weder nur qualitativ, noch quantitativ, sondern sowohl qualitativ als quantitativ bestimmt. Der Begriff der Qualität für sich ist nicht weniger eine Abstraction als der der Quantität. Die Qualität geht als Begriff für uns in die Quantität über und der Begriff der Quantität geht in die Qualität zurück. Im Sein als wirklichem existirt an sich der nämliche Proceß. Die Qualität ist das erste, grundlose, einmal so und nicht anders bestimmte Sein. Sie ist in sofern das Absolute, das unsagbar, unaussprechlich ist. Was eine Qualität sei, erkannten wir, lasse sich nur im Verhältniß von Qualität mit Qualität ausdrücken, weil sie in solcher Beziehung ihr einfaches Wesen empfindlich macht. Eben deshalb setzt die Qualität aber auch sofort ihre Quantität, die nicht blos für uns, sondern auch an sich die zweite Bestimmtheit des Seins ist. Sie ist freilich untrennbar von der ersten, denn sie entsteht nicht durch sie als Wirkung einer Ursache, allein sie würde in der That nicht sein, wenn nicht ein ursprüngliches, eigenheitliches Sein existirte, an dessen Dasein sie als die veränderliche Grenze desselben zum Vorschein kommt. Wie groß eine Quantität sei, kann deshalb auch nur im Verhältniß von Quantum und Quantum gesagt werden. Das Eins, in dessen Fürsichsein die Qualität eines Etwas sich abschließt, wird das Princip der Vergleichung der Quantität, die als solche gegen ihre Grenze gleichgültig ist. Aber diese Gleichgültigkeit hat an der Qualität des Daseins die Grenze, über welche sie nicht hinaus kann. Ueberschreitet sie dieselbe, geht sie also über das Minimum oder Maximum hinaus, innerhalb dessen ein Dasein dies bestimmte Dasein ist, so verändert sich damit auch die Qualität desselben. Die Qualität kann sich in sich selbst mit sich vergleichen; ihre Unterschiede sind Unterschiede der Größe, die jedoch die Qualität in sich selber als eine gegen sich selbst andere qualificiren. D. h. ein Dasein wird nicht in's Unendliche hin größer oder kleiner, sondern es wird durch die Veränderung seiner Größe als dieses zu Nichts, indem es sich in ein anderes von

anderer Qualität und Quantität verwandelt. Die Quantität geht also durch sich selbst in die Qualität zurück. Sie wird selbst eine Qualität derselben, hat aber auch so an den Graden der Qualität ihre Grenze, denn mit dem Ueberschreiten des niedrigsten oder des höchsten Grades hebt sie sich zugleich mit der Qualität auf. Sie wird zu Nichts, indem eine andere Qualität und Quantität eintritt. Qualität und Quantität sind folglich die vom Begriff des Seins unzertrennlichen Seiten desselben. Der wahrhafte Begriff des Seins kann also nur derjenige sein, in welchem die Einheit der Qualität und der Quantität gesetzt ist. Diesen Begriff haben wir Modalität als den Begriff des Maaßes genannt, um ihn in der Terminologie dem Ausdruck der Qualität und Quantität gleich zu stellen. Wir haben uns früher schon darüber erklärt. Hegel hat das Wort Maaß in seiner Logik gebraucht, weil er dort auch Bestimmtheit und Größe gesagt hatte. Erdmann in seiner Logik hat das Lateinische Modus angewendet, das uns nicht allgemein genug zu sein scheint, weil es vom Begriff des Modalen nur eine gewisse Bestimmtheit, den Zustand, ausdrückt.

Daß nun aber der Begriff des Maaßes erst der concrete, vollständige, wahrhafte Begriff des Seins sei, ist allerdings, wie auch schon berührt worden, von Platon erkannt, denn ein Grieche, ein Mensch, dem das Schönheitsgefühl sowohl eingeboren als anerzogen war, mußte zuerst diesen tiefen Begriff fassen; daß dieser Begriff aber in unserer Philosophie wieder lebendig geworden, ist das unendliche Verdienst Hegels, der ihn zugleich schärfer, reicher, gründlicher bestimmt hat, indem er das πέρας als die Qualität und das ἄπειρον als die Quantität erkannte. Wie haben sich die Kleingeister, die in der Kritik unser heutiges Publicum meistern, abgemühet, diese herrliche Errungenschaft durch Umdeutungen für die Wissenschaft wieder zu verderben und verloren gehen zu lassen, nur um nicht Hegel die Ehre zu geben, daß sie einmal etwas von ihm hätten lernen müssen, sie, die von der Höhe ihres kritischen Olymps auf die Irrthümer und Fehlgriffe dieses traurigen Scholastikers mit so göttlicher Siegsgewißheit mitleidig herunterblicken. Es ist auch wohl verständlich, daß Jemand, der in der Logik nur eine Samm-

lung von Regeln für das subjective Denken erblickt, der Begriff des Maaßes in einer Wissenschaft der logischen Idee sehr fremdartig erscheinen muß. Wer aber die von Kant erwirkte Auflösung der Metaphysik in die Logik erwägt, wird sich nicht darüber verwundern. Die Wolff'sche Metaphysik berührte den Begriff des Maaßes unter dem Titel: von der Ordnung der Dinge und Lambert im zweiten Theil der Architektonik hatte dafür die Kategorien der Dimension, der Gleichförmigkeit, des Maaßstabes und des Ausmeßbaren.

Das wirkliche Sein ist also: 1) ein qualitatives, das zugleich quantitativ bestimmt ist; es ist specifische Quantität; 2) die specifischen Quanta haben zu einander ein Maaßverhältniß, in welches sie als die Einheit ihrer Qualität und Quantität eintreten; 3) dies Verhältniß kann sich sowohl durch ihre Qualität als durch ihre Quantität verändern, allein da jede Qualität nur quantitativ, jede Quantität nur qualitativ existirt, so muß sich im Wechsel der einzelnen Maaßverhältnisse doch die Gleichheit der ursprünglichen Verhältnisse behaupten; das Sein an sich ist die Indifferenz gegen die Veränderungen, die in dem unendlichen Werden seines Daseins perennirend entstehen und vergehen. Alles Verändern verändert nichts an dem Maaße, welches den Proceß der Veränderung beherrscht. Die einzelnen Existenzen scheinen in ihrer relativen Freiheit oft alle Grenzen zu durchbrechen; alle Ordnung der Natur scheint im Toben der entfesselten Elemente zertrümmert; alle Gesetzlichkeit der menschlichen Gesellschaft scheint im rasenden Spiel der selbstsüchtigen Leidenschaften verschwunden; aber es scheint nur so, denn gegen das dem Sein durch seine Qualität und Quantität inwohnende Maaß ist die Wuth der Empörung ohnmächtig. Das Maaß ist der eigene Halt des Seins gegen die Turbulenz seines Werdens. Gott ist nicht ein Gott des wilden, unbestimmten Seins, sondern der Gott des Maaßes, der dem sturmaufgewühlten Meere zuruft: „bis hieher und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen.“ Vetus verbum, Deum omnia, quae fecit, numero, pondere et mensura fecisse.

# I.

## Die specifische Quantität.

Das Sein ist als bestimmtes Dasein sowohl qualitativ als quantitativ bestimmt. Es unterscheidet sich von anderem nicht nur durch seine unmittelbare Eigenheit, sondern auch durch seine Größe. Indem es so oder so beschaffen ist, ist es zugleich so oder so groß. In solcher Einheit der Qualität mit der Quantität nennen wir es ein specifisches Quantum. Der Ausdruck specifisch ist allerdings von species hergenommen: die Art ist der besondere Unterschied der Gattung. Es ist jedoch bei ihm noch nicht an das Verhältniß von Gattung, Art und Individuum zu denken. Weil Etwas seine Eigenthümlichkeit durch seine Art als die Mitte zwischen der generischen Allgemeinheit und individuellen Singularität am Bemerklichsten herausgestellt, so ist von ihr die Bezeichnung entnommen: a potiori fit denominatio. Die Lateinische Sprache hat auch das Verbum specificiren möglich gemacht, die verschiedene Qualification oder Artung auszudrücken, worin etwas übergehen kann. Wir haben kein völlig entsprechendes Wort für dies Transitivum und lassen sich etwas arten. Die specifische Quantität ist 1) specifisches Quantum; 2) ist sie das Verhältniß der Gleichheit der Specification in einer gewissen Anzahl oder die Regel; 3) die Modification als die Veränderung, sei es der Qualität oder Quantität, welche zwar die Intension oder Extension oder beide zugleich ändert, allein die ursprüngliche Bestimmtheit des Daseins nicht alterirt.

### 1) Das specifische Quantum.

Der Begriff der Quantität als solcher vollendet sich im Begriff des Grades, weil derselbe nicht blos die äußerliche Grenze als extensive Größe, sondern auch die Beziehung der Quantität auf sich als Qualität, die intensive Größe, enthält. Etwas ist nur so intensiv, als es extensiv ist. Die Stärke und der Umfang eines Daseins entsprechen sich, wenn auch, wie wir sehen, Raum und Zeit erfordert werden kann, damit der Grad der Stärke den Grad des ihm correlaten Umfanges gewinne. Das specifische Quantum ist nun dasjenige, in welchem die Qualität

durch die Quantität bestimmt wird, das Quale also wesentlich durch sein Quantum dies Quale ist. Es ist bei diesem Begriff wohl zu beachten, daß ein Dasein in dem Reichthum von Bestimmungen, den es in sich schließt, nach verschiedenen Seiten hin eine andere Specification haben kann, daß es folglich für die Angabe der specifischen Quantität darauf ankommt, welche dieser Seiten an ihm hervorgekehrt wird. Je einfacher ein Dasein ist, um so mehr erschöpft sich sein Begriff in wenigen Qualitäten und quantitativen Differenzen, aber die Qualität wird in ihrer Bestimmtheit sich auch bei ihm nicht von einer bestimmten Quantität trennen lassen. Nehmen wir einen Triangel, so besteht seine Qualität darin, eine Figur mit drei Winkeln zu sein. Er kann groß oder klein sein und in dieser Veränderung seiner Größe doch seine Qualität bewahren. Als ein wirklicher Triangel kann er jedoch nicht eine dreiseitige Figur überhaupt sein, sondern muß er einen bestimmten Charakter durch die Größe seiner Winkel haben; die Qualität derselben wird durch ihren Grad bestimmt. Aber er muß auch, als ein recht-, spitz- oder stumpfwinkligter, ein bestimmtes Verhältniß der Seiten haben; dies ist wieder ein Verhältniß der Größe, denn die Seiten werden alle drei ungleich oder gleich oder es werden zwei von ihnen gleich sein können. Und nicht genug! Als ein wirklicher, als dieser Triangel, werden seine Seiten eine ganz bestimmte Länge, so und so viel Zoll oder Fuß u. s. w. haben müssen. Man wird durch solche Detailüberlegungen, die dem Flüchtigen langweilig und pedantisch erscheinen mögen, erst inne, wie sehr in dem wirklichen Sein Qualität und Quantität verschwistert sind. Bei einem Triangel läßt sich nur von seinen Winkeln und Seiten sprechen, aber bei einem wirklichen Körper tritt zur Form schon die Schwere hinzu. Als materiell ist er schwer überhaupt, aber als dieser bestimmte Körper hat er auch eine durch seine Qualität bestimmte Schwere. Soll aber diese Schwere angegeben werden, so kann es wiederum nur durch die Qantität geschehen. Er ist, im Verhältniß zu einem als Vergleich angenommenen Gewicht, gerade so schwer; er hat sein specifisches Gewicht, weil er Gold, Blei, Schwefel, Tannenholz, Elfenbein, u. s. w. ist. Diese Quantität ist von seiner Qualität unab-

trennlich. Was wir von diesem Gesichtspunct aus betrachten mögen, so können wir nirgends der Quantität entgehen, welche als Gradbestimmung die Qualität eines Daseins specificirt. Es sind nicht blos solche mathematische und mechanische oder chemische Verhältnisse, in denen dieser Zusammenhang sich aufdringt, sondern er ist überall, wenn wir auch im Felde des organischen Lebens und der geistigen Freiheit die Quantität nicht auf congruente Weise angeben können, weil die Quantität hier transcendent werden kann. Sobald eine graduelle Differenz gesetzt wird, ist es auch die Quantität, welche das Dasein qualificirt. Daß eine solche Quantitirung möglich wird, das freilich hängt eben wieder von der Qualität des Daseins ab. Es soll z. B. gesagt werden, was das Jugendalter des Menschen sei, so ist das Leben des Individuums die Qualität, die sich zu dieser andern Qualität, Jugend bestimmt. Um aber das Jugendalter abzugrenzen, bedarf es der Quantität. So und so viel Jahre, vom Anfang des Lebens ab gerechnet, das ist die Jugend. Dieser Begriff, der so viel Poesie in sich schließt, kann als specifischer sich der Zahl nicht entziehen. Die Wirklichkeit ist in ihrem Werden ein stetes Verändern der Größe, aber eben deshalb ist eine bestimmte Qualität an die Quantität gebunden. Aendert sich die Quantität, so ändert sich auch die Qualität. Die Quantität continuirt sich an sich selbst unmerklich, allein die Veränderungen der Qualität, welche sie hervorbringt, werden in dieser als eine andere Qualification derselben merklich. Umgekehrt, daß die Quantität eine solche Veränderung bewirken kann, ist nur durch die Qualität möglich, die eine solche Größe zu haben vermag. Der Jüngling wird zum Manne, indem er eben älter wird, weil Jahr nach Jahr verrinnt. Das Mannesalter ist eine Stufe im Leben desselben Individuums, aber der Grad der Lebendigkeit ist mit dem andern Quantum auch anders specificirt.

2) Die Regel und die Ausnahme.

Ein Dasein, welches mit einem andern gleiche Qualität hat, sollte nun auch erwarten lassen, daß es mit ihm gleiche Quantität besitzt. Die Quantität ist aber die veränderliche Seite der Qualität. Es ist daher allerdings möglich,* daß das Quantum dasselbe ist, allein es ist eben sowohl möglich, daß

eine Ungleichheit eintritt. Diese wird ihren Grund in einer Veränderung haben, die, als eine qualitative, zugleich durch eine Veränderung der Quantität in andern Beziehungen vermittelt ist. Die Gleichheit der Uebereinstimmung im Verhältniß der Qualität und Quantität in den specifischen Quantis ist die Regel. Sie ist kein Princip oder Gesetz, sondern die Gleichheit in der Mehrheit der Existenzfälle. Durch die Beweglichkeit des Daseins ist die Specification der Ungleichheit zugänglich, die, als die Minderheit der Fälle, die Ausnahme bildet. Alle solche Abweichungen sind, der Regel gegenüber, ein Zufall, aber die Regel selbst ist auch nicht ein Absolutes, sondern nur eine relative Gleichheit, weil der Zusammenhang des Daseins mit anderm Dasein eine Aenderung möglich macht. Die Qualität als solche wird sich nicht untreu; die Quantität, welche durch sie unmittelbar gesetzt wird, muß an sich auch ihre Grenze innehalten; aber durch anderweite Vermittelungen kann jener Zufall, der als Ausnahme erscheint, nothwendig werden. Er ist von dieser Seite kein Zufall, sondern geht auf die nämlichen Bedingungen zurück, welche die Gleichheit der Specification begründen. Er bestätigt also die Regel. Daher heißt es einerseits: nulla sine exceptione regula und: exceptio firmat regulam.

Das Reguläre ist die Gleichheit der Specification, worin die Qualität auch als gleiches Quantum auftritt, das Irreguläre ist die Ungleichheit der Specification, worin die andere Qualificirung derselben Qualität auch eine andere Quantitirung derselben Quantität hervorbringt. Doch ist das Irreguläre nicht das Regellose, das nämlich eine ganz zufällige Vermengung und Vermischung des Verschiedensten ist, während das Irreguläre mit dem Regulären noch in specifischen Puncten übereinstimmt. Ein reguläres Viereck hat vier rechte Winkel und vier gleiche Seiten. Das Quadrat stimmt mit dem Parallelogramm in der Qualität der Rechtwinkligkeit und in der Anzahl der Winkel überein, aber die Seiten sind schon ungleich. Das Viereck kann aber irregulär sein; dann werden zwar auch vier Seiten und vier Winkel vorhanden sein, allein die Winkel werden stumpf und spitz sein und im Trapez sind endlich nur noch zwei Seiten einander gleich. Diese Veränderungen des Vierseits sind vollkommen möglich und erscheinen

als irreguläre nur, sofern die Gleichheit der Winkel und Seiten als Regel vorausgesetzt wird. Wir haben gegen das Irreguläre oft das Vorurtheil, als ob es auch das Schlechtere wäre. Dies ist keineswegs nothwendig; es kann vielmehr, indem es eine größere Mannigfaltigkeit ermöglicht, sogar das Höhere sein. In einer regulären Kugel sind die Durchmesser einander gleich und jeder Punct der Oberfläche vom Centrum gleich weit entfernt. Die Erde ist eine irreguläre Kugel. Ihre Polarachse ist kürzer, als die Aequatorialachse und ihre Oberfläche ist eine durchaus ungleiche. Sie ist aber gerade als ein Ellipsoid mit der unendlichen Verschiedenheit ihrer Oberflächengestaltung einer viel größern Mannigfaltigkeit der Verhältnisse fähig, als wenn sie vollkommen regulär wäre. Die Erde ist eine sehr unvollkommene Kugel, aber ein vortrefflicher Planet.

Es ist begreiflich, daß wir das Gesetz oder Princip auch mit dem Ausdruck Regel bezeichnen, weil sie ein constantes Verhältniß in sich fassen, allein dem Begriff nach sind sie unterschieden, denn das Gesetz und das Princip sind unveränderlich, während die Regel als ein nothwendiger Zufall zwar im Allgemeinen fest steht, im Einzelnen aber die Ausnahme erlaubt. Man kann diesen Unterschied in verschiedener Weise beschreiben, je nachdem die fundamentale Qualität eines Daseins dazu Veranlassung gibt, allein die wesentliche Differenz für die Regel wird immer in dem Spielraum liegen, den die Quantität in Anspruch nimmt, indem sie die Qualität ändert; eine Aenderung, die sofort in den Kreislauf führt, daß dieselbe nicht möglich sein würde, wenn nicht die Aenderung der Qualität in sich die Größe der Quantität ändert. Für eine bestimmte Gegend wird die Anzahl der Gewitter eine gewisse Regel bilden; z. B. auf das Kesselthal von Böhmen fallen etwa 14 bis 16 jährlich. Diese Anzahl wird aber in dem einzelnen Jahre schwanken. Wenn mehr oder weniger Gewitter vorkommen, so wird dies als Ausnahme von der Regel gelten. Dieser Unterschied der Anzahl wird aber in andern qualitativen Verhältnissen sich begründen, die als solche zugleich wieder ein bestimmtes Quantum der Qualität in sich schließen. Der Grad der Temperatur, die Richtung des Windes, die Stärke der Gewitter u. s. w. ver-

mitteln die Nothwendigkeit, daß gerade nur diese Anzahl in diesem Jahr sich realisirt. Das Gesetz der Elektricität bleibt sich gleich, ob viel oder wenig Gewitter zu Stande kommen. Das constitutive Princip ihrer Localbildung für Böhmen, die Kesselform des Thals in diesem Breitegrade, bleibt sich auch gleich. Die Anzahl der Fälle, wenn Jahr in Jahr gerechnet wird, bleibt sich auch ziemlich gleich, aber nur als eine Regel, die daher nicht als unbedingt gelten kann und Ausnahmen zuläßt. Die Regel betrifft die empirische Seite der Existenz und bedarf für ihr tieferes Verständniß der Aufsuchung des Zusammenhangs, in welchem sie mit dem Gesetz steht, denn aus diesem wird auch der Aufschluß über die Entstehung der Ausnahme möglich werden, die sonst nur als ein Räthsel erscheinen würde. Wenn wir z. B. die Planetenreihe überblicken, so sehen wir, daß alle Planeten jenseits der Asteroiden von Monden begleitet sind. Nun könnte man annehmen, daß alle Planeten diesseits der Asteroiden mondlose wären. Wirklich haben auch alle keinen Mond mit Ausnahme der Erde. Sie widerspricht also der Regel. Das Gesetz der planetarischen Bildung an sich ist für alle Planeten das gleiche; worin liegt aber das der lunarischen? Worin liegt es, daß zwischen einer Reihe mondloser Planeten, daß zwischen Venus und Mars gerade die Erde eine Ausnahme macht? Eine bloße Laune der Natur ist dies gewiß nicht; wenn wir das Gesetz der planetarischen Bildung vollständiger kennten, müßte es uns auch den Grund dieser Ausnahme enthüllen. Erst mit diesem Gesetz würden wir die Regel sammt ihrer Ausnahme begreifen.

In den Sprachen kommen viele Ausnahmen vor, die wir uns nicht mehr erklären können, weil ihre Bildung in eine vorgeschichtliche Zeit fällt. Das Princip der Sprachbildung ist überall das gleiche, nämlich das vernünftige Selbstbewußtsein des Menschen; das Gesetz derselben ist auch überall das gleiche, nämlich die logische Gliederung der grammatischen Formen; aber die empirische, vom Bau der Raçe, vom Klima und der Cultur abhängige Ausgestaltung der Wörter ist einer unendlich mannigfaltigen Specification preisgegeben, die in den verschiedenen Sprachen sehr verschiedene Regeln und in derselben Sprache sehr ver-

schiedene Ausnahmen erzeugt. Eine solche Ausnahme erscheint unmittelbar als ein Zufall, aber, was wir Regeln nennen, ist an sich nicht weniger ein Zufall. Warum Wörter mit gewissen Endungen gerade männlichen oder weiblichen Geschlechts sind, ist in einer gegebenen Sprache freilich zu einer Regel geworden, der man sich unterwerfen muß; daß aber eine solche Gleichheit eben nur eine Regel ist, zeigt uns sogleich die Ausnahme. Warum endigen im Chinesischen alle Wörter in Vocalen, mit Ausnahme der Consonanten n und ng? Die grammatischen Regeln müssen deshalb eben so gut gelernt werden, als ihre Ausnahmen. Das grammatische Studium ist eben wegen der Unberechenbarkeit a priori ein so vorzügliches Mittel für die Bildung des Verstandes und des Gedächtnisses. Die Regel führt darauf, sich a priori eine Gleichheit der Form zu denken oder mit einer gleichen Form einen gleichen grammatischen Werth zu verbinden; ob aber in concreto diese Gleichheit existirt, kann man niemals wissen, weil überall die Ausnahme möglich ist. Wenn ein Kind von schenken, lenken, senken, henken u. s. w. das Perfectum geschenkt, gelenkt u. s. w. vernimmt, so wird es nach dem Apriorismus der Analogie von denken sagen: ich habe gedenkt. Dies ist an sich eine ganz correcte Form, so sehr, daß sie in manchen Dialekten noch vorkommt z. B. im Pfälzischen; aber die Ausnahme von der Regel ist nun zur Regel geworden, so daß die Regel die Bedeutung der Ausnahme erhalten hat. Das Kind muß also lernen: denken, gedacht. Was wir die Zufälligkeit der Regel nannten, kommt besonders auch darin zum Vorschein, daß öfter dasselbe Wort zwei verschiedene Geschlechter hat, daß dasselbe Verbum mit gleicher Berechtigung entgegengesetzte Casus zuläßt, daß ein und dasselbe Zeitwort verschiedene Perfectformen gestattet u. dgl. m. Die Schriftsprache pflegt allerdings nach längerem Kampfe solche Dualismen zu tilgen. Welche Form die siegreiche wird, bleibt wieder dem Anschein nach ein Zufall. Im vorigen Jahrhundert sagte man z. B. eben sowohl der Sarg, als das Sarg; in dem jetzigen hat die masculine Form in der Schriftsprache schon das Uebergewicht. Die Ausnahmen in einer Sprache stammen gewöhnlich von untergegangenen Dialekten her, in denen sie als Regel galten.

Im Bereich des menschlichen Thuns ist natürlich die Regel recht zu Hause. Schon in der organischen Natur ist sie häufiger, als in der unorganischen, denn diese ist viel mehr an die unnachlassende Strenge des Gesetzes gebunden, während jene bereits die individuelle Freiheit nach vielen Seiten hinwendet und damit unberechenbar wird. Wir sind daher genöthigt, jeden Augenblick an die Möglichkeit der Ausnahme zu erinnern. Wir sagen z. B. von einer Krankheit, daß sie, bei einem regelmäßigen Verlauf, in der Regel so und so lange dauere; wir sagen, daß ein Thier in der Regel so und so viel Junge werfe u. s. w., allein wir fügen das Aber der exceptionellen Fülle sogleich hinzu. Wenn es geht, suchen wir ein Minimum und Maximum der Ausnahme zu gewinnen. Auf dem geistigen Gebiet tritt zum Zufall die Willkür hinzu und wird fruchtbar an Regeln wie an Ausnahmen. Die ständischen Gliederungen, die Formen der Sitte, des Ceremoniels, der Erziehung, der Verwaltung, des Gerichts u. s. w., sind unerschöpflich darin. Wir setzen für die Praxis zu Regel auch wohl ausdrücklich das Wort Maaß hinzu. Eine Maaßregel treffen heißt, eine Grenze ziehen, um eine gewisse Qualität zu vermitteln, die wieder an eine gewisse Quantität gebunden ist. Es soll z. B. auf einem Gymnasium die Tüchtigkeit des Unterrichts in einer Classe erhalten werden, so hängt diese Qualität von einer gewissen Quantität der Schülerzahl ab. Die Classe darf nicht überfüllt werden und es wird daher ein Maximum als Regel angenommen; zuweilen aber, in dringenden Fällen, wird man eine Ausnahme machen müssen. Die neuere Zeitungssprache der Deutschen hat sogar ein Verbum maaßregeln gemacht, um das Verfahren von Behörden zu bezeichnen, wenn sie Jemand durch eine Vexation chicaniren, die sich zum Schein beständig auf irgend welchen legalen Grund stützt, um die Willkür ihres Zwanges zu maskiren. Wenn wir oben sagten, daß man den Begriff des Princips oder Gesetzes oft unter den Ausdruck der Regel subsumire, so müssen wir auch umgekehrt bemerken, daß man eben sowohl die Regel oft mit dem Namen des Princips oder Gesetzes betitelt, wenn gleich der Sprachgebrauch bei aller Freiheit doch hierin auf bewundernswürdige Weise gewisse Grenzen inne hält. Es wird nicht

leicht Jemand sagen, daß Gott die Welt nach ewigen Regeln regiere; ein Gott regiert nach Gesetzen. So auch wird man nicht sagen, daß ein Staat sich Regeln gebe; er gibt sich Gesetze. Eine Gesellschaft hingegen kann sich auch dem Namen nach Gesetze geben, die aber nur Verhaltungsregeln, Statute sind. Die geistlichen Gesellschaften haben z. B. Ordensregeln. Solche Regeln können geändert werden. Ein Spiel wird nach Regeln gespielt u. s. w. Für Regel sagen wir auch Maxime oder Grundsatz, wenn sie eine gewisse abstracte Allgemeinheit, einen Anflug von principieller Festigkeit hat, ohne gleichwohl ein wirkliches Princip zu sein. Die Maxime kann daher geändert werden, während das Princip, aus welchem sie hervorgeht, sich gleich bleibt. Für die Sittlichkeit ist das Gute das Princip; um aber in einer gewissen Tugend mich zu üben, kann ich eine gewisse Maxime annehmen z. B. kein Geld bei mir zu tragen, mich in der Sparsamkeit zu befestigen, und mir das Entbehren mancher Genüsse zu erleichtern. Aber diese Maxime kann ich sofort wieder aufheben und kann wieder Geld bei mir tragen, denn für das Gute selbst ist es gleichgültig, ob ich das eine oder das andere thue. Die Maxime bezieht sich auf das Princip, aber nur als eine Regel für seine Verwirklichung. Das Princip ist constant, die Regel variabel. Und diese ihre Natur stellt sie eben an sich selbst durch die Ausnahme heraus. Wegen ihrer Beschränktheit bedarf sie der Ausnahme und die Menschen sichern daher sogar das Recht der Ausnahme durch Gesetze, um die Vernunft der Freiheit vor dem Untergang durch den Pedantismus zu schützen, den die Regel in ihrer abstracten Reinheit mit sich führen könnte. Eben sowohl ist es umgekehrt dem Jesuitismus jeder Art wohl bekannt, daß man durch Ausnahmen die Vernunft und Freiheit, die in Gesetzen enthalten sind, wieder zurücknehmen kann. Wir sollen z. B. nicht lügen; dies ist ein Gesetz, nicht eine bloße Regel der Moral. Macht man nun die Nothlüge zu einer Ausnahme, so hebt man das Gesetz auf, denn Schätzung der Noth ist etwas ganz Subjectives und der Egoismus des Menschen immer erfinderisch genug, sich zu beweisen, daß er nur aus Noth gelogen habe.

Von der stricten Erfüllung einer Regel kann Abstand genommen, von der Erfüllung des Gesetzes darf nicht dispensirt werden, widrigenfalls die Natur der Dinge selbst in ihrem Verlauf Rache für die falsche Ausnahme üben wird.

Die Bezeichnung der Ausnahme ist eben so mannigfaltig, als die der Regel. Sie verändert sich nach den correlaten Veränderungen der Regel. Ist diese das Gewöhnliche, so ist sie das Ungewöhnliche, Seltene; ist diese die Ordnung, so ist sie das Außerordentliche u. s. w. Die Dialektik im Verhältniß von Regel und Ausnahme macht aber möglich, daß, was erst Regel war, zur Ausnahme wird, und, was zuerst als Ausnahme auftritt, durch seine Wiederholung und Ausbreitung die Bedeutung der Regel gewinnt.

### 3) Die Modification.

Alles Dasein ist also ein specifisches Quantum, sei es ein reguläres oder irreguläres. Je nach der fundamentalen Beschaffenheit ist seine Specification eine einfachere oder mannigfaltigere. Sagt man z. B. eine Armee bestehe aus zehntausend Mann, so sind die zu ihr gehörigen Menschen als Soldaten qualificirt und das bestimmte Quantum derselben angegeben. Diese Specification läßt sich aber fortsetzen. Wie viel von diesen Soldaten sind Reiter, wie viel Fußgänger; wie viel von den Reitern sind Husaren, Dragoner u. s. w.? So ergeben sich lauter neue specifische Quanta. Wenn uns in einem Wirthshause die Rechnung in Pausch und Bogen gegeben wird, so ist diese Summe schon ein specifisches Quantum für unsern Verzehr. Wir wünschen aber, daß man uns die Rechnung specificire, d. h. in alle die specifischen Quanta zerlege, die in jener Summe zusammengefaßt sind. Wir können dies wünschen, um uns zu überzeugen, daß man uns nach der Regel der polizeilichen Taxe behandelt habe u. s. f. Der Grund für die Entstehung der Regel sowohl als der Ausnahme liegt in der Beweglichkeit des specifischen Quantums; diese, wie oft schon erinnert, liegt in der Veränderlichkeit der Größe und diese wiederum in der Eigenthümlichkeit der Qualität, welche den Proceß der quantitativen Veränderung in seinem Minimum wie in

seinem Maximum begrenzt. Da nun in der Wirklichkeit nur die Einheit von Qualität und Quantität existirt, so ist die Veränderung einerseits der Qualität, anderseits der Quantität als solcher möglich. Jede derselben wird auch die andere afficiren, allein die Initiative der Veränderung kann von der einen oder andern Seite ausgehen. Wird die Qualität, ohne sich aufzugeben, in sich verändert, so ist dies eine andere Weise ihres Verhaltens; wird die Quantität, ohne bis zum Minimum oder Maximum des Quantums zu gehen, relativ verändert, so ist dies eine für den Totalwerth gleichgültige Beschränkung oder Erweiterung. Als Einheit der Veränderung des Daseins durch seine qualitativ quantitative Modification ist sie der Zustand, in welchem es sich befindet.

Die Modification, welche durch die Specification der Qualität entsteht, alterirt nicht die unmittelbare Qualität selber, bringt aber in ihr eine andere Qualität hervor. Gegen die sich erhaltende Einheit der unmittelbaren Qualität erscheint diese Veränderung gleichgültig, denn sie verändert ja nichts an dem eigentlichen Was des Daseins. Das Sein ist dasselbe und nur seine Art und Weise, sich zu verhalten, ist eine andere geworden. Und doch kann diese eine so specifische sein, daß sie dasselbe Dasein zu einem ganz andern macht! Si duo faciunt idem, non est idem. Um diese Form der Modalität richtig zu fassen, kommt es auf diejenige Qualität an, die in einer gewissen Weise verändert wird. Bei einem Zeuge z. B kann der eigenthümliche Stoff das Qualitative sein, um das es sich handelt. Dann wird die Farbe des Stoffs zur gleichgültigen Modification. Farbe ist selbst eine Qualität. Sammt aber bleibt Sammt, mag er roth oder grün oder schwarz gefärbt sein. Es kommt nicht auf die Farbe für ihn an, denn sie macht ihn nicht zum Sammt. Und doch kommt es, für sein Aussehen, nicht weniger auf sie an. Es kann sich daher bei einem Zeuge auch wieder um die Farbe als die entscheidende Qualität handeln, dann wird der Stoff zur gleichgültigen Modification; eine Gleichgültigkeit, die dennoch an der Beschaffenheit des Stoffs eine gewisse Schranke findet, weil durch sie die nämliche Farbe anders specificirt wird. In allem Mechanischen

und Physikalischen ist der Spielraum für diese Modification noch beengt gegen die unendliche Mannigfaltigkeit, die ihr im Organischen und Psychischen, vollends im rein Geistigen möglich wird. Nehmen wir z. B. die Rolle in einem Drama, so werden die Schauspieler immer dieselben Worte, die in ihr vorkommen, sprechen und die nämlichen Handlungen, welche sie vorschreibt, vollbringen, allein die Art und Weise, wie der eine und wie der andere die Rolle spielt, wird sie zu einer ganz andern machen. Oder nehmen wir eine Uebersetzung, so wird sie auch die Worte und den Sinn des Originals wiedergeben, allein die Art und Weise, wie dies geschieht, wird dennoch eine specifisch ganz andere sein. Schon die Qualität der verschiedenen Sprachen erzeugt hierin eine ganz verschiedene Modalität. Der Griechische Homer wird im Lateinischen, Italienischen, Französischen, Englischen, Deutschen, Russischen, Hebräischen u. s. w. zu einem immer andern Homer. Die Art und Weise, das indéfinissable Wie, kann die nämliche Qualität bis in ihr Gegentheil verkehren. Es kann Jemand Ja in einer Weise sagen, daß wir das Nein deutlich heraushören. Es kann Jemand einem Andern eine Wohlthat in einer Weise erzeigen, daß er ihn damit gegen sich empört und die Wohlthat, weil er mit ihr das Ehrgefühl des Andern demüthigt, zur Qual für ihn macht. Weil die Art und Weise im Psychischen und Geistigen so zart und fein wird, so bedienen wir uns einer großen Menge von Bezeichnungen für sie: Ausdruck, Ton, Accent, Färbung, Stimmung, Beleuchtung, Schattirung, Nüance, Manier, Wendung u. dgl. Jacob Böhme sagt gern Temperirung und Tinctur für Weise. Wir können nach ihm einen Blick höllisch, irdisch oder himmlisch tingiren. Der Kuß, mit welchem Judas Christum verrieth, war ein Kuß, aber ein höllisch tingirter.

Wir haben vorhin die Weise auch das indéfinissable Wie genannt. Wir haben damit andeuten wollen, daß der Unterschied, der durch die Art und Weise in eine Sache eintritt, oft schwierig in Worte zu fassen ist. Er ist ein un je ne sais quoi, ein gewisses Etwas, ein Hauch, der dieselbe Realität ganz anders specificirt, wie z. B. wenn derselbe Maler ein Gemälde,

das er selbst geschaffen hat, copirt, so kann, bei aller Genauigkeit und Treue der Wiederholung, doch in die Copie, schon weil sie Copie ist, sich ein anderer Ton einschleichen, den wir schwer in Worten werden beschreiben können. Allein diese Schwierigkeit ist keine Unmöglichkeit. Bequemer ist es zwar, bei der Berufung auf das Gefühl stehen zu bleiben; auch würde es pedantisch sein, jene subtilen, volatilen Differenzen der Modalität immer in die Breite der Beschreibung hineinzuzerren; aber das Vorurtheil, als könne man nicht sagen, was man doch fühlt, darf man nicht aufkommen lassen. Die Sprache ist reich und erfinderisch genug, auch diese individuellsten Modificationen wieder abzuspiegeln. Wenn ein Diderot den Pariser Salon beschreibt, so bewundern wir eben, wie sinnreich er auch die flüchtigsten Abschattungen der Gemälde in seine treffenden Worte einzufangen versteht. Aber ein ganz anderer Punct ist das Verlangen der Menschen, das Wie immer erklärt haben zu wollen. Sie sind freilich auch wieder so undenkend, so fahrlässig, daß, wie groß das andringende Ungestüm zuerst war, mit welchem sie die Erklärung forderten, sie oft in Erstaunen setzen, mit welchen nichtssagenden Worten, mit welch' elenden Tautologien sie sich abfinden lassen, wenn ihnen sogenannte Erklärungen mit emphatischer Unfehlbarkeit geboten werden. Man ist zufrieden gestellt, denn man hat ja eine Erklärung empfangen und kümmert sich nicht um ihre Dunkelheit oder Absurdität. Jahrhunderte lang schleppen sich solche nichts aufklärende Erklärungen oft fort. Das Wie hat für die Meisten den Sinn, daß sie gern eine außerhalb der Sache liegende Vermittelung haben möchten, die oft ganz unmöglich ist. Begreifen läßt sich eine Sache im Grunde nur aus sich selbst, indem das Denken, als Nachdenken, sie in sich als ihr Begriff hervorbringt. Das Erklären soll uns etwas Anderes als Grund angeben. Für die äußerliche Causalität ist dies möglich, aber für die Qualität als solche nicht, die insofern, wie schon mehrfach erwähnt worden, unsäglich und unerklärlich bleiben muß. Wie schafft Gott die Welt? Dies Wie ist unerklärlich, denn es kann niemals Gegenstand der Anschauung und kann nicht auf etwas außer sich zurückgeführt werden. Ist es deswegen unbegreiflich?

Dies zu behaupten, müßte man darthun, daß wir den Begriff des Schaffens nicht zu haben vermöchten. Wir haben ihn aber und unterscheiden das Schaffen vom Machen. Seit einem Menschenalter schreiet ein Chorus dem Choragen Schelling nach, daß die Hegelsche Philosophie nicht erkläre, wie die Idee als logische zur Natur übergehe? Hegel hat den Begriff der Schöpfung mit den Worten ausgedrückt, daß die Idee, ihrer selbst sicher, sich frei zur Natur entlasse. Er setzt natürlich voraus, daß man begriffen habe, was er unter Idee versteht. Statt dessen schiebt man seiner logischen Idee den kümmerlichsten, subjectiven Verstandesbegriff unter und verwundert sich über den Blödsinn des Philosophen, von ihm den Uebergang zur Natur zu machen. Und wie kommt Ihr zur Natur?

Doch kehren wir zum Begriff der Modification zurück. Wir haben bisher diejenige betrachtet, welche durch die Veränderung der Qualität sich erzeugt. Wir haben dabei nicht übersehen, daß durch sie auch die Quantität verändert wird, allein wir haben diese Seite einstweilen liegen lassen. Wir wollen jetzt diejenige Modification untersuchen, die von der Veränderung der Quantität ausgeht. Sie verändert natürlich auch die Qualität, allein wir wollen einstweilen gleichfalls von dieser Veränderung wegsehen. Die quantitative Modification entsteht durch die Veränderung der Größe eines Daseins, welche den Umfang desselben ändert, ohne den Grad zu erreichen, mit welchem das Quantum nicht mehr auch dies Quale zu sein vermöchte. Die Qualität muß sich also in der quantitativen Differenz noch erhalten, wenn die Modification noch eine Veränderung gleichgültiger Art sein soll. Ein Mehr oder Weniger in der Extension oder Intension berührt noch nicht die Existenz der eigentlichen Qualität, aber dies relative Mehr oder Weniger hat eine quantitative Grenze, an welcher angelangt die Modification aufhört, eine bloße Modification der Größe zu sein. Es ist dies die schon ausführlich geschilderte amphibolische Natur der Quantität, die auch hier wieder thätig ist. Wenn eine Classe in einer Schule auf das Maximum von 40 Schülern berechnet ist, so ist der Unterschied der Anzahl, ob 20 oder 30 Schüler vorhanden sind, eben nur eine quantitative Modification. Wenn ein

Buch in verschiedenen Auflagen die Anzahl seiner Exemplare vermehrt, so ist das eine Modification nur der Quantität seiner Existenz. Die Vermehrung oder Verminderung der Wassermenge eines Flusses, der Zahl einer Heerde, der Bäume eines Waldes, der Einwohner einer Stadt, der Einnahmen und Ausgaben eines Staats, der Verse eines Gedichts, der Zuschauer eines Schauspiels u. s. w. ist zunächst eine nur quantitative Modification. So lange sie dies noch ist, kommt es auf ihren Unterschied nicht an.

Die qualitative und quantitative Modification ist es vorzüglich, in deren Auf und Ab sich die Oberfläche alles Daseins bewegt. Sie ist es, durch welche dem schon Bekannten der Schein der Neuheit gegeben wird, weil ihre Individualisirung dieselbe Sache anders specificirt. Sie ist daher der beliebteste Kunstgriff der Impotenz, welche der wahrhaften Originalität Concurrenz machen will. Sie bringt eine kleine Veränderung in der Qualität oder Quantität an und behauptet damit das Recht der selbstständigen Production. Der Plagiator versteckt durch eine Modification seinen Raub.

Diejenige Modification, mit welcher die qualitative Aenderung zugleich in der Quantität, die quantitative zugleich in der Qualität gesetzt wird, nennen wir den Zustand, status. Sie ist der vollständige Begriff der Modification, denn an und für sich ist in dem specifischen Quantum die Einheit von Qualität und Quantität gesetzt, weshalb die Gleichgültigkeit der Veränderung der einen gegen die der anderen nur eine relative sein kann. Der Zustand eines Daseins ist das bestimmte Verhältniß, in welchem seine Qualität und Quantität sich gerade hier und jetzt befinden. Dies Verhältniß ist eine durchgreifende Aenderung seiner Existenz, ohne jedoch dieselbe in ihrer fundamentalen Eigenheit zu alteriren. Die Zustände eines Daseins wechseln. Es geht durch sie hindurch, indem sie sich als eine Reihe folgen und der nächstvorige den nächstfolgenden bedingt, aber in der Verschiedenheit der Zustände erhält sich die Gleichheit des ursprünglichen Daseins als der identische Träger derselben. Ein Körper kann sich im Zustande der Ruhe oder der Bewegung befinden, so ist er in dem einen wie in dem andern derselbe Körper; aus dem Zustande der Bewegung kann er in den der

Ruhe und umgekehrt übergehen. Befindet er sich im Zustande der Bewegung, so kann die Geschwindigkeit derselben eine verschiedene sein; ob er sich aber im Zustande einer mehr oder weniger langsamen Bewegung befindet, macht wieder nur eine Modification der Bewegung aus. Derselbe Körper kann in seiner Bewegung aus dem einen in den andern Zustand abwechselnd übergehen. Ein Wille kann etwas wollen oder nicht wollen. Das affirmative Verhalten desselben ist eine andere Qualität, als das negative. Es ist unmöglich ohne zugleich eine gewisse Quantität in der Stärke des Willens, aber für diesen selber sind seine Positionen oder Negationen nur Zustände. Ein Körper kann warm oder kalt sein; mit der Verschiedenheit seiner Temperatur ändert sich das Quantum seiner Ausdehnung, die Qualität seines Aggregatzustandes, obwohl er der nämliche Körper bleibt. Dasselbe Stück Wachs kann durch Erwärmung flüssig und durch Erkaltung wieder starr werden. Es durchläuft nur verschiedene Zustände.

In welchem Zustande sich etwas befindet, kommt also auf den Grad an, den eine seiner Qualitäten entwickelt. Zu seinen Qualitäten müssen wir aber auch seine Quantität rechnen, weil sie, den eigentlichen Qualitäten gegenüber, selbst eine qualitative Bedeutung hat. Die Veränderung der einen Qualität, welche es nun sei, ist nicht möglich, ohne nicht die übrigen in Mitleidenschaft zu ziehen und hiedurch eben entsteht der Zustand als totale Modification. Wenn ein Körper auch nur mit einem seiner Theile oder Glieder in eine schnellere Bewegung übergeht, so ist kein Theil in ihm, der nicht, obwohl scheinbar ruhig, mit in diesen Zustand versetzt würde. Wenn Jemand etwas nicht will, so wird sein Denken nicht blos das Nichtwollen denken müssen, sondern alle seine Nerven und Muskeln werden die Negation realisiren; das Nichtwollen, ein Act, der, wie es scheint, nur den Willen angeht, wird zum totalen Zustand. Ein Stück Wachs wird warm, so wird es zugleich größer und zugleich flüssiger. Die Erwärmung, die zunächst nur eine Seite des Körpers zu betreffen schien, wird zu einer Veränderung auch der übrigen. Allein bei diesem Proceß kommt es nun auf den Grad der Qualität oder Quantität an, ob das Dasein sich

noch als dasselbe erhalten kann. Wir haben eine weitläuftige Rhetorik, die Veränderungen in der Zuständlichkeit eines Daseins zu schildern. Der Zustand als der bessere und schlechtere, der höhere und niedrigere, der vollkommnere und unvollkommnere, der reichlichere und dürftigere, der blühende und welkende, der feste und der wankende, der glückliche und unglückliche u. s. w. sind solche rhetorische Tropen. Die bestimmte Specification aber beruhet auf der bestimmten Veränderung der Qualität oder der Quantität, weil sie die Factoren sind, welche die totale Veränderung, die Existenz des bestimmten Zustandes vermitteln. Die Qualität schlägt in Quantität, die Quantität in Qualität um. Die Modification der einen oder der andern Seite kann unscheinbar eine Zeitlang sich fortsetzen, bevor ihr stilles Werden als Erscheinung sich markirt, aber es tritt dann als eine entscheidende Veränderung nur hervor, was sich continuirlich schon vorbereitet hatte. Vergleichen wir zuerst die Qualität mit der Quantität, so wird der Grad der Qualität, der eine intensive Größe ist, auch extensiv sich darstellen. Dies haben wir früher schon abgehandelt und bemerklich gemacht, daß für die Verwirklichung dieses Verhältnisses Raum und Zeit nothwendige Vermittelungen sind. Wenn ein Schauspieler einen höhern Grad der Kunst erreicht, wenn er also besser spielt, wird er auch ein größeres Publicum anziehen, wird er ein größeres Honorar empfangen, wird er größern Ruhm erwerben, wird er von Bühnen gesuchter sein u. s. w. Wenn Wasserdampf wärmer wird, so wird auch seine Spannung und damit seine mechanische Gewalt größer. Umgekehrt verwandelt sich die Quantität in eine Veränderung der Qualität. Vor einem leeren Hause wird derselbe Schauspieler unwillkürlich dieselbe Rolle ganz anders spielen, als vor einem vollen. Bei einer dichten Bevölkerung erzeugen sich andere Bedürfnisse, Sitten, Schicksale, als bei einer dünnen. Bei einer größern Temperatur krystallisirt der Schwefel in einer andern Form, als bei einer geringeren u. s. w. Der ganze Zustand wird eben ein anderer, so daß sich durch die Modification Bestimmungen erzeugen, die bei einem andern Zustande gar nicht vorhanden sind. Es ist besonders die quantitative Veränderung, welche hierbei in's Auge gefaßt

ist, weil sie den Verstand dadurch unterhält, daß sie ihn in Verlegenheit setzt. Die Allmäligkeit des Uebergehens von Grad zu Grad, von Quantum zu Quantum, läßt die Grenze, wie es scheint, zweifelhaft werden. Bis zu welchem Minimum der Intelligenz muß z. B. Jemand gesunken sein, um rechtlich für einen Blödsinnigen erklärt werden zu dürfen? Ein Regiment besteht aus einem gewissen Quantum von Soldaten derselben Waffe. Auf dem Rückzug der Französischen Armee trafen in einer Hütte zwei Gemeine, ein Offizier und ein Trompeter von demselben Regimente zusammen; alle übrigen waren in der Schlacht aufgerieben. Existirte in ihnen noch als einem cadre das Regiment oder war es vernichtet? Wie viel Soldaten müssen getödtet sein, um die Vernichtung eines Regiments auszusprechen? Die Dialektik der Alten hat mit der Quantität in den bekannten Fragen vom calvus und acervus, was Kahlheit und was ein Haufe sei, gespielt. Wie viel Haare müssen übrig gelassen werden, einen Schweif oder Kopf nicht kahl zu nennen? Wenn man von einem Getreidehaufen zehn Körner fortnimmt, so ist er noch immer ein Haufen; wird diese Verminderung fortgesetzt, so fragt sich endlich, ob zwei Körner noch den Namen eines Haufens verdienen? Wird das letzte Korn weggenommen, so wird damit auch der Haufen weggenommen; die quantitative Veränderung hat also die Qualität selbst aufgehoben, die hier im Begriff des Haufens liegen soll. Es ist wie mit den Sprichwörtern: gutta cavat lapidem; oder: wer den Pfennig nicht achtet, ist des Thalers nicht werth. Wenn auch nur ein Pfennig noch fehlt, ist der Thaler nicht da.

Die Modification erreicht also, sei es durch die Veränderung der Qualität oder der Quantität, zuletzt immer eine Veränderung der Totalität, welche den Zusammenhang eröffnet, in welchem das Dasein mit allem andern Dasein steht. In diesem Zusammenhang hat es sein Maaß. Sein Maaß liegt unmittelbar in ihm selber, weil es dies specifische Quantum ist; mittelbar aber liegt seine Grenze eben so in allen übrigen Existenzen. Das Maaß, welches es selber ist, hat es zugleich an dem Maaß des andern Daseins. Das Maaß des Mikrokosmus

ist durch das des Makrokosmus vermittelt. Die Größe des Menschen ist zwischen 5 bis 6 Fuß. Die quantitative Modification kann einige Zolle unter 5, einige über 6 hinausschwanken. Daß nun aber der Mensch diese specifische Größe hat, ist durch die Größe der Erde vermittelt, die wiederum durch die Größenverhältnisse des Planetensystems, und weiterhin des Universums vermittelt ist. Wäre der Mensch noch einmal so groß oder halb so klein, so würde er sofort zur gesammten Natur in ein anderes Verhältniß treten. Er könnte z. B. nicht reiten; seine Wohnungen, Schiffe u. s. w. müßten ein anderes Maaß haben; das Quantum der Nahrung, deren er bedarf, würde sich verändern u. s. f. Das Maaß ist nicht mehr nur als eine einfache Einheit der Qualität und Quantität, sondern als das Verhältniß zu begreifen, worin specifische Quanta unter einander stehen. Der Exponent dieses Verhältnisses ist das Maaß. Er ist ein Quantum, aber ein specifisches.

## II.

## Das Maaßverhältniß.

Mit der Angabe einer Zahl glaubt man oft das Aeußerste der Erkenntniß erreicht zu haben, weil sie eine scharfe Grenze zieht, die alle weitere Reflexion ausschließt. Man darf aber dabei nicht vergessen, daß die Zahl nur innerhalb ihrer eigenen Welt absolut wahr ist, daß sie aber, sobald sie das Größenverhältniß concreter Existenzen ausdrücken soll, für uns im Allgemeinen nur einen approximativen Werth hat, der immer von Neuem der Kritik der Beobachtung unterworfen werden muß. Wir rechnen oft Jahrhunderte lang mit Zahlen, die als normale galten, bis uns eine Rectification den mit ihnen verbunden gewesenen Irrthum zeigt. Wir dürfen nicht daran zweifeln, daß die concreten Existenzen als specifische Quanta eine bestimmte Größe haben, allein wir dürfen auch nicht zweifeln, daß die Größe in dem Maaße veränderlich ist, als die Qualität des Daseins gestattet. D. h. das wirkliche Dasein ist nur ein Moment einer Totalität; es ist so beschaffen und es ist so groß, weil es mit dieser Qualität und Quantität gerade in diesem

Verhältniß steht. Dies ist der Begriff des Maaßverhältnisses. Wir können es in Zahlen ausdrücken, so lange es die Möglichkeit bietet, von uns gemessen werden zu können d. h. eine Einheit als Maaßstab zu besitzen, mit welcher wir die Grenze der Quantität ihrer Anzahl nach erfassen können, wie dies bei den Thatsachen der mechanischen und physikalischen Natur der Fall ist. Wo aber der Gegenstand durch seine Qualität uns einen solchen Maaßstab versagt, wird zwar auch ein Maaß an sich vorhanden sein, allein wir werden seine Größe nur relativ darstellen können, wie dies bei der lebendigen Natur und bei der Freiheit als dem Wesen des Geistes der Fall ist. Da aber, wo das Unendliche existirt, hört alles Maaß auf und wir pflegen zu sagen, daß es sich selbst das Maaß sei. Der Raum z. B. ist unendlich. Auch mit den ungeheuersten Dimensionen läßt sich nicht angeben, wie groß er sei, weil er sonst endlich sein müßte, was seinem Begriff widersprechen würde. Der aufrichtige Schmerz der Reue ist in sich unendlich und läßt sich durch keine Zahl ausdrücken u. dgl. m.

Das Verhältniß specifischer Quanta wird sich zunächst äußerlich als Vergleichung des vorhandenen Maaßes bestimmen. Das Eine wird der Quotient des andern. Zweitens aber wird die eigene Natur eines selbstständigen Daseins sich selbst das Quantum abgrenzen, mit welchem es sich zu andern Existenzen verhält. Drittens endlich wird durch das Verhältniß eines Maaßes zu andern die Möglichkeit des Verlustes seiner Selbstständigkeit gesetzt, indem es in ein anderes Maaß übergeht. In diesem Uebergehen wird das Dasein relativ maaßlos.

### 1) Das Maaß für Etwas.

Ein specifisches Quantum findet sein Maaß an einem andern, das insofern zu seinem Maaßstabe wird. Dies andere Quantum wird zur Einheit, die in dem zu messenden Quantum als ein Vielfaches der Anzahl gesetzt wird. Es ist in demselben so und so oft enthalten. Es bildet keine Regel der Specification, sondern ein **Mittel zur Vergleichung der Größe** eines specifischen Quantums. Es scheint daher zwar gleichgültig zu sein, was als vergleichendes Quantum angenommen werde,

allein diese Gleichgültigkeit bezieht sich nur auf die relative Quantität des Quantums, keineswegs aber auf die Beschaffenheit desselben. Diese muß vielmehr in einem specifisch homogenen Verhältniß der beiden Quanta bestehn, widrigenfalls das eine nicht zum Maaß des andern taugt. Wenn Hegel behauptet, daß es thörigt sei, von einem natürlichen Maaßstab der Dinge zu sprechen, so hat er damit (S. W. III., 404) nur den Gedanken verwerfen wollen, daß bei einem äußerlichen Maaßstabe die Quantität eine durch die Natur nothwendige sein müsse, nicht aber geläugnet, daß das Maaß für Etwas sich in der Natur der Dinge begründe, denn dies gibt er selbst zu, wenn er S. 415 von einer Mathematik der Natur und 401 von einer immanenten Entwicklung des Maaßes spricht. Daß der Fuß als Längenmaaß in eine gewisse Anzahl Zolle, eine Elle in vier Viertel, der Kreis in 360 Grade, eingetheilt oder daß das Wasser zum Maaßstab des specifischen Gewichts, die Fertigkeit im Lesen und Schreiben zu einem Maaßstab der Civilisation gemacht werde u. s. w., ist allerdings eine willkürliche Annahme. Allein die nähere Betrachtung solcher Maaßstäbe wird selbst bei ihnen zeigen, daß die Willkür hauptsächlich auf die Seite derjenigen Quantität fällt, die allerdings gleichgültig ist, daß aber in dem als Maaß dienenden specifischen Quantum sich auch ein qualitativ identisches Verhältniß ergibt. Eine Länge kann ich nur mit irgend einer Länge messen, aber es muß eben ein Längenmaaß sein. Daß der menschliche Fuß für ein solches Maaß sich als ein zwar nicht nothwendiges, jedoch naheliegendes bequemes Mittel darbietet, wird Niemand bestreiten. Er erleichtert die conventionelle Uebereinkunft für die Voraussetzung eines Längenmaaßes. Vom Längenmaaß ist das Cubikmaaß für den räumlichen Inhalt, von diesem das Gewichtmaaß, von diesem das Maaß für die Intensität der Cohäsion, der Temperatur, der Magneticität und Electricität, von diesem das Maaß für die Geschwindigkeit u. s. w. unterschieden. Jede Qualität der Existenz fordert einen besondern Maaßstab für ihre Quantität. Die räumliche Ausdehnung läßt sich nur mit einem Quantum messen, welches mit dem Raum in einem nothwendigen Verhältniß steht, also selbst ein Ausgedehntes oder das

Quantum der Zeit ist, in welchem ein Körper mit einer gewissen Geschwindigkeit einen Raum durchläuft. Die Zeit kann zum Maaßstab für den Raum und umgekehrt werden, weil in der Bewegung Raum und Zeit sich vereinigen. Die Schwere eines Körpers kann aber nicht durch seine Ausdehnung gemessen werden. Hier bedarf es also eines andern Maaßstabes. Wenn man für die specifische Schwere die Schwere des Wassers als Vergleichung angenommen hat, so scheint es allerdings, daß dasselbe mit irgend einem andern Körper vertauscht werden könnte. Sobald man aber nach einem solchen sucht, erkennt man bald, welche Vortheile das Wasser durch die Gleichheit seiner Schwere und durch sein häufiges Vorkommen gewährt. Seine Annahme als Maaß des specifischen Gewichts ist ein Zufall und eine Willkür, aber doch nicht in dem Grade, als man es glauben könnte. Es ist kein natürlicher, nämlich nicht durch die Natur mit exclusiver Nothwendigkeit gesetzter Maaßstab, aber doch der natürlichste. Die Wissenschaft hat einen großen Theil ihres Witzes der Erfindung von Maaßstäben zuwenden müssen, wo der Gegenstand als ein complicirter oder als ein intelligibler schwer zu fassen ist. Wenn man, wie wir anführten, Lesen und Schreiben zu einem Maaßstab für die Civilisation gemacht und, nach statistischen Ermittelungen, Karten in diesem Sinn entworfen hat, so leuchtet ein, daß die wahrhafte Bildung des Menschen von jener Fertigkeit nicht unbedingt gemessen werden kann. Es kann Jemand auf einer hohen Stufe der Bildung stehen, er kann ein großer Dichter, ein Homer sein und weder lesen noch schreiben können. Dennoch wird der Besitz dieser Fertigkeiten ein Maaßstab der Civilisation bleiben, wenn wir mit diesem Wort eine Stufe der Entwicklung bezeichnen wollen, welche die Barbarei des Naturzustandes überwunden hat und in die Continuität einer selbstbewußten Erinnerung eingetreten ist. Weil Jemand lesen und schreiben kann, werden ihm tausend neue Arten von Schändlichkeiten und Verbrechen als einem civilisirten Barbaren möglich sein, aber der Zustand einer Gesellschaft, eines Volkes, steht unbedingt auf einer höhern Culturstufe, sobald er den psychologischen Proceß durchgemacht hat, der erforderlich ist, von der

Sprache zur Schrift zu gelangen. Man frage sich, welches andere Maaß man als Quotienten für die Civilisation annehmen wolle und man wird bald inne werden, daß man kein adäquateres wird finden können. Ja, man wird, bei näherem Betracht, sogar entdecken, daß die verschiedenen Stufen innerhalb der Schriftbildung wiederum die Exponenten verschiedener Stadien der intellectuellen Bildung sind. Zwischen der Starrheit und Unbeholfenheit einer Bilderschrift und zwischen der Beweglichkeit und Schmiegsamkeit eines phonetischen Alphabets liegt noch eine Kluft.

Ein Maaß für Etwas, ein Maaßstab, muß also immer ein homogenes Verhältniß zu dem von ihm Meßbaren haben. Das einfache Quantum der Zahl reicht nicht aus, sondern nur die Quantität eines selbst specifischen Quantums, welches die Unterschiede des zu messenden specifischen Quantums in sich reproducirt und reflectirt. Ein Raum, welchen der Zeiger auf der Uhrscheibe beschreibt, enthält das ihm entsprechende Quantum der Zeit; ein Raum, um welchen die Quecksilbersäule in der Glasröhre des Thermometers sich ausdehnt, enthält das ihm entsprechende Quantum der Wärmevermehrung; so bei dem Barometer, Dynamometer, Manometer, Hygrometer, Pyrometer u. s. w. Da, wo eine Wechselwirkung existirt, läßt der Zustand der einen Seite sich als Maaß für den der andern betrachten. Aus dem Quantum der Consumtion kann man auf das Quantum der Production schließen; aus dem Quantum der stehenden Heere während des Friedens auf das Quantum von Selbstsucht, Habsucht, Herrschsucht, Feindseligkeit, das noch im Gemüth der Völker vorhanden ist, um, bei erster Gelegenheit, aus dem Zustand des bewaffneten Friedens in die Zerstörung und das Morden des Kriegs überzugehen u. s. w.

Da, wo sich ein Dasein nicht mehr in einer endlichen Weise messen läßt, nennen wir das Maaß auch wohl Ideal. Ideal ist im Grunde der Begriff einer Sache, der mit ihr als seiner Realität verglichen wird. In arithmetischer Genauigkeit läßt sich das Mehr oder Weniger der Uebereinstimmung zwischen beiden nicht aussprechen und wir bedienen uns deshalb vieler Umschreibungen für den Grad, in welchem der Begriff verwirklicht ist.

Der Begriff der Tragödie an und für sich ist z. B. das Ideal für den Werth einer wirklichen Tragödie, deren Schönheit wir an ihm als einem idealen Maaßstabe messen. Hiernach werden wir eine Tragödie gut, mittelmäßig oder schlecht nennen.

2) Die Verbindung und Veränderung selbstständiger Maaße.

In der Wirklichkeit existirt ein specifisches Quantum nur als Moment einer Reihe von specifischen Quantis, in Verhältniß zu welchen es sein eigenthümliches Maaß empfängt. Als an sich bestimmt ist es freilich selbstständig, denn durch das Quantum seiner Qualität wie durch den Grad derselben ist es eben dies Dasein. Allein seine Bestimmtheit schließt nicht aus, daß es nicht, nach irgend einer Seite hin, mit einem andern Dasein sich verbinde und sich verändere. Es wird dies nur nach dem ihm selbst inwohnenden Maaße vermögen; die Veränderung desselben erscheint eben in der Veränderung desjenigen Daseins, welches als Einheit den Maaßstab für den Grad der Veränderung ausmacht. Es erzeugt sich ein Spiel der Verhältnisse, welche das Maaß des specifischen Quantums bestimmen. Da dies unmittelbar schon bestimmt ist, so ist diese Bestimmung eine andere Specification. Für sich selbst wird das Etwas noch kein anderes, allein in der Mitte anderer specifischer Quanta kann es sein Verhältniß ändern. Für den Werth, den ein Papiergeld hat, macht der Cours das Maaß aus. Der Cours verändert sich, weil der Zustand der öffentlichen Thatsachen, weil die Summe der Baarfonds, weil die Speculation sich ändert. Aendert sich das Papier selber? Durchaus nicht. Es verspricht uns mit derselben Zuversicht dieselbe Summe, wie immer, allein das Quantum der Summe, die wir wirklich d. h. in der Realität von Metallgeld dafür empfangen können, hat sich geändert, sei es als steigende, sei es als fallende Progression. Ein Stück Papier hat an sich selbst so gut als gar keinen Werth; nur sein Verhältniß zum Credit eines Staates, einer Gesellschaft, einer Firma, schafft ihm denselben und dies Verhältniß ist nothwendiger Weise variabel. Eine Aegyptische Pyramide hat ihr Maaß an der Stromebene des Nils, auf

deren kahle Fläche sie ihren riesigen Schatten wirft. Ein Griechischer Tempel hat sein Maaß an den waldfrohen Berghügeln, von deren Zinne er in das Land und Meer hinausschauet. In der weiten Flur der Aegyptischen Ebene würde er verschwinden und auf den Bergkronen von Hellas würde die Pyramide ein ästhetischer Fehler sein. Erst aus dem Zusammen der Totalität entspringt das Maaß für das an sich selbstständige Dasein. Die Erde hat diese Größe, diese specifische Schwere, diese Geschwindigkeit der Bewegung, diese Form der Bahn gerade nur als der dritte Planet in der Reihe der Planeten und die Astronomie hat das Gesetz zu finden gesucht, welches ihr auf dieser Stelle diese Modalität zur Nothwendigkeit macht. Ein Organ in einem Organismus hat diese Gestalt, Größe und Function nur im Verhältniß zu allen übrigen Organen des Individuums u. s. w.

Es wird also durch die Selbstständigkeit des Maaßes ein Maaß sich mit andern zur Einheit verbinden können, sofern zwischen ihnen dasjenige Verhältniß gesetzt ist, welches die Qualität durch das proportionale Quantum und die Quantität durch die Affinität des correlaten Quale zur Synthese specificirt. Ohne diese Modalität wird das Maaß sich in seinem Fürsichsein behaupten. Sein und Nichtsein sind die Factoren des Seins als des actu werdenden. Continuität und Discretion sind die Factoren des Daseins als des äußerlich sich begrenzenden. Qualität und Quantität sind die Factoren des Maaßes als des Verhältnisses specifischer Quanta. Die Verbindung von Maaßen fordert daher beide Bestimmungen. Die Qualität allein genügt noch nicht, um ein Dasein als ein modales mit einem andern zu verbinden. Sie muß auch diejenige Quantität haben, welche durch die Quantität von diesem andern bedingt wird. Außerdem würden sie nicht in ein Verhältniß der Einheit treten können. Umgekehrt genügt die Quantität allein auch nicht, die Verbindung zu setzen, wenn sie nicht zugleich diejenige Qualität in sich schließt, welche durch die Qualität des gegenüberstehenden Daseins bedingt wird. Es braucht wohl, nach unsern frühern Verhandlungen, kaum noch ausdrücklich bemerkt zu werden, daß der Begriff der Qualität an sich zwar immer ein ein-

facher ist, daß aber das nämliche Dasein verschiedene Qualitäten an sich haben kann und daß es mithin für den bestimmten Fall auf diejenige derselben ankommt, die als active gerade in's Spiel gesetzt wird.

Wir wollen uns nun diese Wechselbeziehung von Quantität und Qualität in der Verbindung der Maaße an einigen Fällen verdeutlichen. Gewöhnlich führt man hier die stöchiometrischen Proportionen des chemischen Processes an. Ein chemischer Stoff kann sich mit einem andern nur verbinden, wenn er sowohl als dieser andere in einem gewissen Quantum vorhanden ist. Diese Größe ist die Bedingung, ohne welche die Qualität des einen sich mit der Qualität des andern nicht verbinden kann. Es ist ein bestimmtes Quantum Schwefel und ebenso ein bestimmtes Quantum Quecksilber nothwendig, aus ihnen diejenige Verbindung herzustellen, die wir Zinnober nennen. Ein geringeres Quantum schließt die Möglichkeit ihrer Verbindung aus; ein größeres läßt so viel übrig, als durch das Maaß ihrer Einheit von derselben ausgeschlossen wird. Zur Bildung des Zinnobers sind jedoch nicht nur diese bestimmten Quanta von Schwefel und Quecksilber erforderlich, sondern diese qualitativ differenten Stoffe müssen sich auch in einem qualitativ bestimmten Zustande befinden, um sich verbinden zu können. Sie müssen durch Wärme einen gewissen Temperaturgrad oder durch ein flüssiges Medium einen gewissen Grad der Flüssigkeit haben, widrigenfalls sie trotz ihrer chemischen Verwandtschaft gegen einander gleichgültig bleiben. Erst diese modale Modification qualificirt sie zur Verbindung. Solche Beispiele der chemischen Affinität sind durch ihre Anschaulichkeit sehr überzeugend. Wenn man jedoch bei ihnen stehen bleibt, so kann es den Anschein gewinnen, als ob jenes Gesetz der Proportionalität nur für sie Geltung hätte. Dies ist jedoch nicht der Fall, sondern das Gesetz ist allgemein innerhalb der Sphäre des unmittelbaren Seins. In der ganz abstracten Region der Zahlenverhältnisse hängt die Qualität einer Zahl von ihrer Quantität und die Möglichkeit ihrer Verbindung mit andern Zahlen von ihrer Qualität ab. Eine Zahl ist ungerade. Dies ist eine Qualität der Zahl. Wodurch wird dieselbe bestimmt? Durch ihre Quantität. Es

sind drei, fünf, sieben u. s. w. dadurch möglich, daß zu zwei, vier, sechs ein Eins hinzutritt. Dies Eins ist an sich von den übrigen Eins in zwei, vier, sechs nicht verschieden und doch ist es dasjenige, welches das Quantum zu einem ungeraden qualificirt. Eine ungerade Zahl aber hat, indem sie dies ist, bestimmte Verhältnisse, weil jede in der Reihe der Zahlen ihre bestimmte Stelle und mit dieser bestimmte Verwandtschaften hat, die namentlich in den Potenzenverhältnissen zum Vorschein kommen. In der Figuration des Raums zeigt sich die nämliche Wechselbestimmung von Qualität und Quantität. Eine gerade Linie z. B. ist ein specifisches Quantum. Sie kann mit einer andern geraden sich zur parallelen verbinden. So muß diese andere nicht nur die Qualität der geraden haben, sondern das Quantum des Abstandes der einen von der andern muß eben so groß sein, als das dieser andern von der ersten. Diese Gleichheit des Abstandes macht das Maaß aus, welches beide, die für sich selbstständig sind, zur Parallele verbindet. Sonst würden sie nicht diese Qualität haben, Parallellinien zu sein. Im Mechanischen scheint die Quantität allein das entscheidende Element zu sein, weil sie mit der Masse zusammenfällt; in concreto aber ist die Masse nicht nur ein anderes Quantum, sondern das Quantum ist auch ein specifisches von anderer Cohäsion. Weil eine granitne Säule stärker als eine hölzerne ist, kann sie auch eine größere Last tragen. Die Anwendung des Eisens hat unserer modernen Architektur einen Charakter der Kühnheit gegeben, den wir zu Anfang dieses Jahrhunderts noch nicht ahnen konnten. Im Organischen wird die Form das Maaß, welches die Verbindung der Maaße bestimmt. Geoffroy St. Hilaire hat hierauf das Gesetz des balancement des organes als eine weitere Ausführung der Cüvierschen comparativen Anatomie begründet. Der Idealismus der organischen Morphologie zeigt uns, wie jedes Organ in seiner Gestalt und Größe durch die totale Form als das Maaß derselben bedingt ist. Aus der Gestalt und Größe eines Gebisses läßt sich daher analogisch die Gestalt und Größe der übrigen Glieder eines Thiers ableiten. Das Gebiß steht in einem Verhältniß zur Nahrung des Thiers. Die Qualität derselben drückt sich in der

Gestalt und Größe des Zahns aus. Das Thier wird, wenn es ein Säugethier ist, ein omnivores, carnivores oder herbivores sein. Je nach der Beschaffenheit der Nahrung wird aber auch der Schlund und der Magen in Gestalt und Größe verschieden sein. Da das Thier sich seiner Nahrung bemächtigen muß, so muß auch die Gestalt seiner Extremitäten mit dem Gebiß und Magen übereinstimmen u. s. w. Fände man keine Zähne in den Kinnladen eines Thieres, so würde man schließen müssen, daß es durch ein anderes Organ sich die Nahrung zu schaffen hat. Die Gestalt und Größe der klebrigen Zunge z. B. macht es dem zahnlosen Ameisenfresser möglich, sie weit in einen Ameisenhaufen zu strecken. Die Zunge ist daher sehr entwickelt; die Zähne sind überflüssig, Ameisen zu zermalmen. Dies ist es, was St. Hilaire das Balancement der Organe nannte. Das Quantum von Stoff und Kraft, welches die Natur zur Zahnbildung hätte verwenden können, hat sie hier der Zunge gewidmet.

Im Gebiet des Geistes verliert sich allerdings die Selbstständigkeit des Maaßes und damit auch die Verbindung der Maaße. Die Unendlichkeit der freien Selbstbestimmung durchbricht alle Nothwendigkeit des unmittelbaren Seins. So beschränkt aber, als Hegel (III. 402) sie darstellt, ist sie nicht, weil die Natur als ein Coefficient in die subjective Entwicklung des Geistes eintritt und weil in der objectiven Entäußerung desselben die Quantität eine unvermeidliche Bestimmung bleibt, die erst in den absoluten Verhältnissen sich aufhebt. In den psychischen Bestimmungen des subjectiven Geistes, welche Hegel die natürlichen Qualitäten desselben genannt hat, Race, Temperament, Altersstufe, Geschlecht, Anlage, Sympathie, findet unstreitig ein Maaßverhältniß statt, wenn wir es auch nicht in Zahlen ausdrücken können. Das quantitative Moment läßt sich darin nicht vom qualitativen trennen. Ein Neger, ein Mongole, Malaye u. s. w. sind in der Individualität ihrer Seele und darum auch ihres Organismus anders determinirt, so daß die Modalität ihres Empfindens eine verschiedene ist. Ein Sanguiniker, Melancholiker, Choleriker und Phlegmatiker verhalten sich in der Specification desselben Gefühls qualitativ und quantitativ auf andere Weise. Eben so das Kind, der Jüngling, der

Mann und Greis u. s. w. Unter der objectiven Modalität des subjectiven Geistes verstehen wir das Maaßverhältniß, welches in die Productionen des Geistes eintritt, in denen er sich ihm selber zum Gegenstand macht. Zu diesen gehören allerdings auch die Vorstellungen. Die dem Inhalt nach identische Vorstellung individualisirt sich in der Seele verschiedener Individuen nicht nur, sondern auch desselben Individuums durch die andere Beziehung, in welche sie zu andern Vorstellungen tritt. Eine Vorstellung kann daher in Verhältniß zu einer andern als ein specifisches Quantum betrachtet werden, das an sich durch seinen Inhalt selbstständig ist, aber durch diese Selbstständigkeit eben der Verbindung mit andern Vorstellungen fähig wird. In dieser Verbindung wird sie eigenthümlich modificirt, wenn es auch für uns unmöglich bleibt, dies Maaßverhältniß arithmetisch darzustellen, an welchem Problem sich der Scharfsinn Herbarts und seiner Schüler vergeblich abarbeitete. Das psychische Maaß derselben Vorstellung kann in verschiedenen Verbindungen sich ändern. Die Vorstellung des Todes z. B. ist an sich dieselbe; der nämliche Mensch kann sie aber im Zustande des Glücks ganz anders als im Zustande des Unglücks empfinden. Es ist nicht blos die Quantität, welche sich ändert, sondern auch die Qualität. Im praktischen Verhalten des Geistes ist die Maaßbestimmtheit unleugbar und der Spruch des Griechen Kleobulos, der das Maaßhalten empfahl und ihm die Ehre erwarb, bis auf den heutigen Tag unter den sieben Weisen Griechenlands genannt zu werden, bezog sich offenbar auf das Praktische. Die Gerechtigkeit ist von den Pythagoreern ab als das objective Maaß des Handelns betrachtet, wie noch Horaz singt: est modus in rebus; sunt certi denique fines, quos ultra citraque nequit consistere rectum. Die Strafe des Unrechts fordert ein Maaß, welches durch die Qualität und Quantität der verbrecherischen Handlung bedingt ist. In einem besondern Wirthschaftssystem stehen die verschiedenen Arten der Arbeit in einem bestimmten Maaßverhältniß, wie die Gesellschaftswissenschaft dasselbe immer klarer zu fassen lernt. Wenn Hegel a. a. Orte sich skeptisch darüber ausgesprochen hat, so hat er später in seiner Rechtsphilosophie §. 189. die Berechtigung einer solchen Wissenschaft

anerkannt und würde heute, nachdem den Arbeiten Say's und Ricardo's so viele andere von Blanqui, Quetelet, Toqueville, Roscher, u. A. gefolgt sind, wohl nicht mehr an der Gesetzlichkeit der Maaßverhältnisse in der bürgerlichen Gesellschaft zweifeln. Erst mit dieser Socialwissenschaft kann die Staatswissenschaft zu einer wahrhaften politischen Physiologie und Pathologie, also auch Therapie werden. Zur Verdeutlichung solcher Maaßverhältnisse sollen hier nur einige aus dem Capitel von der Bodenfläche aus Lavergne-Peguilhen's Wissenschaft von den Bewegungs- und Productionsgesetzen, 1838, angeführt werden; z. B. die Düngerregion bestimmt das Maximum der zu Einer Wirthschaft vereinbaren Ackerfläche. Der Volkszuwachs bewirkt eine Minderung der Wirthschaftsflächen und eine Mehrung der Einzelwirthschaften. Je geringer die Wirthschaftsflächen, um so ungünstiger stellt sich das Verhältniß des Viehstandes zur Volkszahl. Da nun der Dünger der Hausthiere wieder zur Vegetation in einem Verhältniß steht, so wird sich dieselbe in ihrer Kraft vermindern, mit der Minderung der Vegetationskraft wird sich aber die Macht der dem Pflanzenwuchs nachtheiligen Naturkräfte vermehren. Mit der Vermehrung der Einzelwirthschaften wird auch die Bodenzersplitterung wachsen und mit dieser sich in demselben Maaße die Möglichkeit des Fruchtwechsels mindern. Je öfter aber die gleiche Frucht auf derselben Stelle gebaut wird, um so wahrscheinlicher und häufiger werden Mißerndten statt haben. Als das Minimum von Wirthschaftsgröße wird demnach die Bodenfläche erscheinen, die über das Maaß bloßer Spatencultur hinausgeht und einem kräftigen Gespann von Arbeitsthieren vollständige Beschäftigung gibt. Als Ausnahme können hier nur die kleinen Wirthschaften in der Nähe von Städten gelten, die aus ihnen ihren Dünger holen und den Ackerbau nur als Nebengewerbe treiben. Boden, Pflanze, Thier, Mensch, Art der Bearbeitung, stehen also, wie man sieht, in einem nothwendigen Maaßverhältniß, worin die Qualität das Quantum und die Quantität wieder das Quale bestimmt. Der Fruchtwechsel z. B. ist eine Veränderung der Qualität der gebauten Pflanze. Er vermehrt das Maaß der Tragfähigkeit des Bodens, weil er die

Düngerverhältnisse ändert. Der wiederholte Anbau derselben Frucht auf demselben Boden vermindert aus dem gleichen Grunde das Quantum der Productionskraft des Bodens.

Von den absoluten Verhältnissen des Geistes haben wir gesagt, daß für sie die Quantität nicht mehr angegeben werden könne. Wir wollen damit sagen, daß Vertrauen, Liebe, Begeisterung, Opfermuth, Schönheit, Heiligkeit incommensurabel sind, nicht aber, daß nicht in Allem, worin die Absolutheit des Geistes in objectiver Form erscheint, auch das Maaßverhältniß als ein nothwendiges Moment hervortreten müsse. Das Schöne z. B. ist in sich unendlich, die subjective Begeisterung, die es erschafft, nicht weniger, aber das bestimmte Kunstwerk ist ohne ein bestimmtes Maaßverhältniß unmöglich. Ein Epos kann tausende von Versen haben, denn es bedarf einer gewissen Breite. Soll es aber ein wahrhaftes Kunstwerk sein, so muß es sich als Einheit in sich abschließen und einen Centralpunct in den Handlungen des Helden haben, der als die organisirende Seele alles Einzelne verbindet und ihm sein Maaß anweis't. Eine Ode kann nicht tausende von Versen haben. Sie spricht einen Affect aus und im Wesen des Affects, auch des stärksten, liegt es, vorüber zu gehen; sein Maaß wird also auch zum Maaß der Ode. Eine Ode von der Länge auch nur eines Gesanges der Ilias wäre ein ästhetisches Ungeheuer. Bei den bildenden und musikalischen Künsten macht die Maaßbestimmtheit recht eigentlich das Fundament ihrer Existenz aus. Sofern nun die Religion durch den Cultus auch auf das ästhetische Gebiet übergeht, kann auch sie sich der Modalität der Form nicht entziehen. Ein Tempel z. B. muß qualitativ in einem erhabenen Styl und quantitativ daher in einer gewissen Größe erbauet sein, wenn er seinem Begriff entsprechen soll. Die Dauer einer Predigt darf nicht zu kurz, aber auch nicht zu lang sein; sie muß ihr Maaß aus der Verbindung mit andern Maaßen, dem Bildungsgrade der Zuhörer, dem Gegenstande der Betrachtung, der Gelegenheit u. s. f. entnehmen.

Anmerkung über den goldenen Schnitt.

In der neuern Zeit hat sich Professor A. Zeising um die so höchst wichtige Wissenschaft des Maaßes außerordentlich

verdient gemacht. Er hat zuerst 1854 in seiner: Neuen Lehre von den Proportionen des menschlichen Körpers, aus einem bisher unbekannt gebliebenen, die ganze Natur und Kunst durchdringenden Grundgesetz; das Gesetz, welches die Alten die sectio aurea, den goldenen Schnitt, nannten, dahin formulirt: daß diejenige Proportion schön sei, in welcher der kleinere Theil sich zum größern ebenso verhalte, wie der größere zum Ganzen. In seinen: Aesthetischen Forschungen 1855 hat er dies Gesetz schon weiter ausgedehnt, bis er 1856 in einer Abhandlung über: das Normalverhältniss der chemischen und morphologischen Proportionen, dasselbe bereits als ein universelles Naturgesetz aussprach und seine Durchführung für die Chemie versuchte. Wäre dies begründet, so wäre damit, wie man leicht einsieht, der Begriff des Maaßes auf eine ganz neue Stufe von unermeßlichen Consequenzen erhoben. Das Bedenken, was man dagegen haben kann, liegt im Begriff der Form. Wo die Form wesentlich ist, wie im Organischen und Aesthetischen, da wird für harmonische Verhältnisse jene Proportion in der That als Norm angesehen werden können. Daß also der menschliche Körper, daß viele thierische und pflanzliche Organismen, daß die Musik und die Architektur in ihrer höhern, über die bloße Symmetrie sich erhebenden Formen darunter subsumirt werden können, ist zugegeben. Ob aber die unorganische Natur, genauer gesprochen, die mechanische und dynamische, demselben Maaß unterliegen, muß bezweifelt werden. Zeising ist durch eine Progression verleitet worden, für die Verhältnisse des Major und Minor sich mit sehr approximativen Werthen zu begnügen. Er hat für den goldenen Schnitt aufgestellt: 1000: 618 = 618: 381 —, 618: 381 = 381: 236 u. s. w. Dieser Proportion gegenüber hat er eine Progression gestellt: 0: 1, 1: 1, 1: 2, 2: 3, 3: 5, 5: 8, 8: 13, 13: 21 u. s. w., die von 377 auf 610 und von hier auf 987 kommt, so daß er 987 = 1000 und 610 = 618 setzt. Diese Progression ist nur eine arithmetische durch Summirung entstehende. Zeising erblickt nun in ihr eine Annäherung an die Proportion des goldenen Schnittes und hat daher viele Verhältnisse, jedoch nicht ohne Gewaltsamkeit, auf jene Progression zurückgebracht. Er selbst

gesteht §. 88 die entschieden geringere Bedeutung des goldenen Schnittes für die unorganische Natur zu. Wie sehr er aber auch in die gefährliche, schon früher berührte Versuchung gefallen ist, das arithmetische Schema als abstracte Norm festzuhalten und die Qualität über der Quantität zu vernachlässigen, so sind wir doch überzeugt, daß auch durch den Widerspruch, den er erfahren muß, die Ergründung des Maaßbegriffs ungemein gefördert werden wird.

## Veränderung des Maaßverhältnisses.

Wir haben bisher die Verbindung selbstständiger Maaße betrachtet. Es hat sich dabei eigentlich schon ergeben, daß ein Maaß sich auch verändern kann. Ein Maaß kann sich verändern? Wäre es dann noch ein Maaß? Wir müssen uns richtiger ausdrücken und sagen, daß ein Dasein sein Maaß verändern könne. Da Qualität und Quantität die Factoren des Maaßes sind, so wird die Veränderung eines Maaßes, wie wir nun schon wissen, ihre Initiative auf der einen oder andern Seite haben, aber durch die Totalität hingreifen. Wenn die Verhältnisse dieselben bleiben, so ist, wie wir sehen, die Veränderung der Qualität oder der Quantität nur eine Modification. Aendert sich aber das Verhältniß, so verändert sich auch die Qualität und Quantität, obwohl die unmittelbare Qualität und Quantität als Substrat des Processes an sich auch dieselben bleiben können. Sie ändern sich nicht an sich und sie ändern sich doch, weil ihr Verhältniß sich ändert. Z. B. schwarzer Zinnober ist gerade solcher Zinnober, als rother. Es ist in Ansehung ihres Gewichts und ihrer Mischung gar kein Unterschied. Der eine enthält genau so viel Schwefel und Quecksilber als der andere. Der schwarze kann aber in rothen verwandelt werden. Er ändert sich dann nicht als Zinnober, allein er ändert sich in der Farbe, in seinem Verhältniß zum Licht. Schwarz und Roth sind ein bestimmtes Maaß des Lichtes oder richtiger der Länge und Geschwindigkeit der Lichtwellen. In Ansehung der Metallität ist die verschiedene Farbe nur eine Modification, allein in Ansehung des Verhältnisses des Zinnobers zum Licht bringt sie einen andern Modus desselben hervor.

Wir unterscheiden im Chemismus bei manchen Stoffen den passiven und den activen Zustand als einen Unterschied der Modalität, der sie in ihrer unmittelbaren Qualität und Quantität gar nicht verändert und sie doch zu ganz andern macht. Der trockne und der flüssige Phosphor z. B. sind chemisch derselbe Phosphor, aber der flüssige hat eine ganz andere Modalität, die ihn zu einem der stärksten Gifte und zu einem nach der Verbindung mit andern Stoffen höchst begierigen Körper macht. Im Psychischen kann sich ganz ebenso Liebe in Haß verwandeln; es sind dieselben Menschen; es ist zwischen ihnen auch dieselbe Beziehung; aber der gleiche Exponent ihres Verhältnisses enthält dessen Seiten in der Liebe als affirmativ, in dem Haß als negativ bestimmte. Das ursprüngliche Maaß der Neigung hat sich also nicht verändert, aber die Zuneigung ist Abneigung geworden und hierdurch ist nicht blos eine oberflächliche Modification, sondern eine qualitative Aenderung in dem Maaße entstanden. Die Liebe ist zum Haß geworden.

Es gehören, wie man leicht erkennt, alle Begriffe hieher, die sich bei dem Begriff des Werdens, der Veränderung des Grades, der Modification und der Maaßverbindung ergeben haben. Wir wollen sie nicht wiederholen und nur diejenigen Begriffe hervorheben, welche bei der Maaßveränderung als eigenthümliche auftreten. Dies ist der Begriff der Neutralität und der Knotenlinie. Die **Neutralität** erzeugt sich, wenn ein selbstständiges Maaß die Einheit zweier andern wird, die unter sich entgegengesetzte specifische Quanta sind. Es sind dann zwei Fälle möglich. Entweder können diese Quanta sich selbst durch gegenseitige Auflösung neutralisiren, oder es kann ein drittes Quantum existiren, welches ihre Beziehung aufeinander schon enthält und deshalb zu ihnen in einem neutralen Verhältniß steht. In dem erstern Fall verbinden sich die beiden specifischen Quanta zu einem neuen specifischen Quantum. Diese **Verbindung wird aber zugleich zu einer Veränderung**, welche ihre Qualität und Quantität **anders specificirt**. Es entsteht nicht eine bloße mechanische Synthese, eine additionelle Composition, sondern das Product dieser Weise der Verbindung löst das eine Dasein im andern so gründlich auf, daß es ein in

Qualität und Quantität völlig verschiedenes ist. Indem es keines der ihm vorausgesetzten Quanta bleibt, indem weder das eine ohne das andere ist, sondern jedes mit dem andern sich verändert, kommt in ihm eine ganz neue Existenz zur Erscheinung, in deren Qualität und Quantität die Qualität und Quantität der zuvor selbstständigen Quanta verschwunden ist. Dies ist offenbar eine andere Modalität, als diejenige Veränderung, die wir zuvor betrachtet haben, wenn durch eine Aenderung des Zustandes die Modalität nur desselben Daseins anders specificirt wird. Diese Neutralisation ist keine Reduction der Entgegengesetzten zur Indifferenz, sondern die Begeistung derselben zu derjenigen Einheit, welche den productiven Exponenten ihres Verhältnisses enthält. Von den chemischen Processen ist dies bekannt. Neutrale Producte sind in Form, Farbe, Cohärenz und sonstigen Eigenschaften von den Stoffen verschieden, die in ihnen sich vereinigen. Allein auch hier würde man die Universalität des Begriffs verkümmern, wollte man ihn auf den Chemismus beschränken. Er kommt überall vor, wo solche Maaßverbindungen als Maaßveränderungen möglich sind. Im Mechanischen ist die Diagonale im Parallelogramm der Kräfte die neutrale Resultante der entgegengesetzten Richtung der Bewegkraft. Die Neutralisation entgegengesetzter Gefühle und Vorstellungen macht ein weites Feld der psychischen Processe aus u. s. w. Der zweite Fall der Neutralität besteht nun darin, daß die Einheit der entgegengesetzten Existenzen außer ihnen selbst als ein für sich seiendes specifisches Quantum vorhanden ist, mit welchem sie sich als dem concreten Exponenten ihres Maaßes vergleichen. Dies Quantum muß dann in seiner Qualität und Quantität so beschaffen sein, daß es, wenn es sich mit einem der sich entgegengesetzten Quanta vereinigt, das Maaßverhältniß derselben veränderte. Indem es sich auf sie bezieht, muß es an sich das gleiche Verhältniß zu jedem derselben haben. Es muß qualitativ der Qualität sowohl des einen als des andern verwandt sein; es muß quantitativ eine mittlere Proportion der Quantität beider enthalten; ohnedem würde seine Verbindung mit dem einen oder andern zwar eine gewisse Modification, jedoch keine Aenderung des Maaßverhältnisses be-

wirken. Solche Neutralität ist uns aus politischen Beziehungen am Geläufigsten. Ein Staat erklärt sich neutral. Dies kann er nur in Verhältniß zum Gegensatz zweier andern. Er kann es aber nur, sofern er zu beiden sich als der thatsächliche Exponent ihrer Entgegensetzung verhält. Außerdem wäre seine Neutralitätserklärung unmotivirt, gleichgültig, lächerlich. Wenn Baiern bei einem Kriege zweier Negerstaaten an der Guineaküste sich neutral erklärte, so wäre das eine Thorheit, aber bei einem Kriege zwischen Oestreich und Preußen würde seine Neutralität sehr wichtig sein, denn es grenzt an einigen Puncten mit beiden (mit Preußen durch Rheinbaiern) und ist groß genug, durch die Verbindung mit dem einen oder andern das Maaßverhältniß beider zu ändern. Wir sehen daher sogar, daß gewisse Staaten von den übrigen für neutral erklärt werden z. B. die Schweiz, weil sie zwischen Italien, Frankreich und Deutschland in der Mitte liegt, weil sie eine Italienische, Französische und Deutsche Bevölkerung hat, weil sie alle Arten der Arbeitstheilung von dem Nomadenleben der Sennhütten bis zu dem Fabrikleben der modernsten Industrie und damit einen nach allen Seiten gerichteten Verkehr enthält, weil sie groß und bevölkert genug ist, durch ihre Verbindung einen Ausschlag zu geben u. s. w. So kann sich eine politische Partei oder Fraction neutral verhalten z. B. bei politischen Wahlen auf die Ausübung ihres Stimmrechts verzichten. So soll der Richter sich zu den Parteien neutral verhalten weil er das Gesetz repräsentirt, welches den Exponenten ihres Streites ausmacht u. s. w.

Vergleicht man beide Formen der Neutralität, so erkennt man leicht, daß das neutrale Product der erstern sich ebenfalls zu den in ihm aufgehobenen Maaßen als eine dritte für sich selbstständige Einheit verhält; ein Salz z. B. ist gegen den basischen und gegen den aciden Stoff, die es neutralisirt, selbst das Dritte; der Unterschied besteht aber darin, daß es in seiner Selbstständigkeit beide ihm vorausgesetzte Quanta als reell aufgelöste enthält, sich selbst also nicht weder mit dem einen noch mit dem andern verbinden kann, daß hingegen im zweiten Fall eine solche Verbindung möglich ist. Wir sagen möglich ist, denn diese Möglichkeit hat an der Natur der Dinge ihre Grenze. Z. B.

das grammatische Neutrum ist für sich selbstständig. Es wird durch das Masculinum und Femininum bestimmt, aber indem es als die geschlechtslose Form weder männlich noch weiblich ist, kann seine Neutralität nur als die Indifferenz gegen den Unterschied des Geschlechts angesehen werden. Sie ist keine active Neutralisation und kann daher weder mit dem Masculinum noch mit dem Femininum sich vereinigen. Als active Neutralisation müßte dasselbe Wort hermaphroditisch sowohl männlich als weiblich sein. Es ist dann generis communis. In der Natur ist dies der wirkliche Hermaphroditismus, z. B. des Bandwurms, der männliche und weibliche Geschlechtsorgane hat und sich daher auch mit sich selbst begattet.

Die Maaßverbindungen sind der Kanon für die Maaßveränderungen, die in der Erzeugung neuer Verbindungen bestehen. Diese Neuheit ist aber nur relativ in Verhältniß zu den empirisch gegebenen Verbindungen, denn absoluter Weise können sich nur solche Verbindungen realisiren, welche durch die Verwandtschaft der Qualität und den Grad der Quantität möglich sind. Hier sehen wir nun, daß, was wir früherhin Werden oder Veränderung überhaupt genannt haben, in concreto zu einer unendlichen Mannigfaltigkeit von Maaßverhältnissen sich ausbreitet. Die Verbindungen können binäre, ternäre, quaternäre u. s. f. sein. Dieser Ausdruck gehört, wie fast alle in dieser Sphäre, ursprünglich dem Chemismus an, aber der in ihm enthaltene Begriff ist allgemein. Mit zwei Menschen kann sich ein Dritter verbinden, so ändert sich das Maaß der Verbindung der beiden ersten, z. B. wenn in der Ehe zu Mann und Frau ein Kind oder ein Hausfreund hinzutritt. So können sich drei, vier und mehr Staaten mit einander verbinden u. s. f. Die Verbindungen können verschiedene Ordnungen bilden und die Veränderung kann verschiedene Grade durchlaufen. Wenn wir in dem chemischen Proceß die verschiedenen Stufen der Oxydation mit Protoxyd, Deuteroxyd u. s. f. bezeichnen, so nennen wir im morphologischen Proceß die verschiedenen Differenzen der Quantität schlechtweg Stufen z. B. die Bildungsstufen des Embryo, die Altersstufen des Lebendigen und übertragen diesen Ausdruck auch auf die Entwicklung des Geistes.

Wenn sich nun Neutralisationen bilden können, so versteht es sich, daß sie auch unter gewissen Verhältnissen der Auflösung fähig sind. Unter dieser Auflösung verstehen wir hier nicht das abstracte Vergehen, sondern das Aufheben des gesetzten Maaßes durch eine andere Verbindung eines der im neutralen Product enthaltenen Factoren mit einem andern specifischen Quantum, zu welchem er eine größere Verwandtschaft, als zu demjenigen hat, mit dem er jetzt verbunden war. Wenn wir sagen: größere Verwandtschaft, so ist es der Unterschied der Quantität, der sich als die Bedingung der Veränderung herausstellt; allein dieser Unterschied ist zugleich ein quantitativer. Es ist der specifische Unterschied, der es möglich macht, daß ein Dasein aus der Verbindung mit einem andern zur Verbindung mit einem solchen ausscheidet, zu welchem es schon im Voraus durch seine Qualität in einem innigeren Verhältniß steht. Die eine Neutralisation hebt sich also nur auf, weil und indem sich eine andere bildet und diese andere bildet sich, weil sie, so zu sagen, noch nothwendiger ist, als die erste. Schwefel ist mit Eisen verwandter, als mit Quecksilber; er wird sich also leichter mit dem Eisen als mit dem Quecksilber verbinden und, ist er mit diesem verbunden, bei gebotener Gelegenheit, dasselbe verlassen, sich mit dem Eisen zu verbinden.

In der Reihe der Maaßverhältnisse wird durch die quantitative Aenderung der Qualität diejenige Veränderung hervorgebracht, welche Gruppen von besondern Verhältnissen erzeugt, die wir eine Knotenlinie von Maaßverhältnissen nennen. Ich habe sie anderwärts (Studien, II, 1844, S. 62—94) einer ausführlicheren Betrachtung unterworfen und will deshalb hier nur das Wesentlichste dieses Begriffs in Erinnerung bringen. Die Knotenreihe ist nur in einem qualitativ identischen Substrat möglich; die Veränderung ist eine quantitative; aber diese Veränderung bringt qualitative Differenzen der allgemeinen identischen Qualität hervor, welche in derselben quantitativen Differenz sich verlaufen. Diese formelle Gleichheit ist es, wodurch sich dies Maaßverhältniß von dem Begriff des Maaßes und der specifischen Reihe von Maaßverhältnissen überhaupt unterscheidet. An sich stellt die Reihe ein Continuum dar, aber die discreten

Momente desselben gliedern sich zu Totalitäten, die in sich die nämlichen Unterschiede entwickeln. Es findet also an sich die Allmäligkeit einer Scala statt. Quantum geht in Quantum über. Es ist eine Vermehrung oder Verminderung, je nachdem die Reihe progressiv aufsteigt oder regressiv abfällt. Aber in dieser Continuität sondern sich die Quanta in Gruppen, die von einander sich qualitativ unterscheiden, während sie zugleich quantitativ dasselbe Verhältniß wiederholen. Wenn wir von einem Unterschiede der Qualität in der Qualität reden, so heißt dies natürlich die andere Qualification des identischen Substrats; und wenn wir von einer Wiederholung desselben quantitativen Verhältnisses sprechen, so geht durch die Gruppen seiner Quanta die einfache Gradation ununterbrochen fort. Jene Identität der allgemeinen Qualität und diese Continuität der graduellen Quantität existirt wirklich. Sie lassen daher eigentlich nicht erwarten, daß besondere Knotenpuncte sich schürzen könnten. Und so nimmt man auch oft die Reihen nur in dem Sinn der allmäligen Veränderung, welche die an sich unmerkliche Vermehrung oder Verminderung der Größe erzeugen soll. Um Mißverstand abzuwehren, muß man zugeben, daß auch ein solches Uebergehen wirklich existirt. Nicht weniger aber kann sich eine Reihe in der Weise specificiren, daß bei einem gewissen Quantum eine gewisse Qualität der Qualität abbricht, mit dem nächsten also eine andere anfängt, in ihrer Organisation jedoch die nämlichen Verhältnisse reproducirt, die, mutatis mutandis, in dem vorigen Abschnitt der Reihe herrschten. Dann ist zwar auch, wie man sieht, eine Stufenleiter vorhanden, allein innerhalb ihrer continuirlichen Gradation sondern sich relative Systeme ab, die, während sie die allgemeine Qualität anders qualificiren, in sich die nämliche Structur wiederholen.

Der Ausdruck Knotenlinie ist von den Schwingungen des Tons, überhaupt von der Wellenbewegung hergenommen. Die Wellenbewegung erzeugt auch stillstehende Wellen, welche dennoch das Fortschreiten der Bewegung nicht hemmen. Bei einer Longitudinalschwingung des Tons theilt sich die schwingende Saite selbst in die Octave, Quinte u. s. w. Da, wo diese Theilung in der Saite erscheint, springt die Vibration ab, ohne

deshalb in ihrer Continuirung aufzuhören. Sie erzeugt als eine discontinuirliche einen ruhenden Punct, den das Experiment uns in den der Saite aufgesetzten Papierreiterchen anschaulich zu machen pflegt, die, wo ein Knotenpunct ist, fest bleiben, während sie von den schwingenden Stellen abfallen. Auf dem Knotenpunct **scheint** die Bewegung nicht da zu sein; daß sie da ist, sehen wir aus ihrer Fortsetzung. Sie **springt also weiter**. In der folgenden Octave sind die nämlichen Verhältnisse vorhanden u. s. f. Der Sprung ist der Uebergang in die andere Qualificirung der Qualität. Der quantitative Proceß ermittelt ihn, allein das Maaß ändert sich, obwohl, formell genommen, nur eine einfache Vermehrung oder Verminderung existirt. Man wird schon entschuldigen müssen, wenn wir diesen Umstand so oft in's Gedächtniß zurückrufen. Er ist es, der die Knotenlinie zu einem so interessanten Phänomen macht. Am Leichtesten kann man dies bei der einfachen Zahlenreihe erkennen, sofern sie nach irgend einem Maaße getheilt wird. Ist dies z. B. das dekadische, so stellt 1 bis 10 einen continuirlichen arithmetischen Fortgang dar, welcher mit 11, 12 u. s. w. sich unbefangen continuirt. Aber mit 11 bis 20 beginnt das nämliche Verhältniß sich zu erneuen, das von 1 bis 10 sich entwickelte. 11 bis 20 ist eine einfache continuirliche Progression derselben Zahlen, aber in einer höhern, durch die Präcedenz der ersten Dekas bedingten Ordnung. Jede Zahl derselben ist eine andere in der Totalität, stimmt aber mit der entsprechenden Zahl der frühern Ordnung überein, 11 mit 1, 12 mit 2, 13 mit 3 u. s. w. Zwischen 10 und 11 ist also einerseits die einfache Continuität der Progression, anderseits aber ein Sprung vorhanden, der, als **Fortschritt, auf denselben Anfang innerhalb seiner Specification zurückgeht und in ihr die nämliche Folge wiederholt**. Von 20 bis 30, von 30 bis 40 u. s. f. in's Unendliche reproducirt sich **mit der Steigerung die Wiederkehr desselben Verhältnisses**. In den chemischen Proportionen sehen wir, daß ein Verhältniß, obwohl es quantitativ sich ändert, doch noch qualitativ dasselbe bleibt, bis das Quantum einen gewissen Grad erreicht hat, auf welchem eine qualitative Aenderung möglich

wird. Z. B. 177 Theile Azot verbinden sich mit 100 Theilen Oxygen; geht man über 100 hinaus, so erfolgt keine Verbindung, auch nicht bei 200; mit 300 aber tritt sie wieder ein. Von 300 muß zu 500 fortgegangen werden. Zwischen 100 und 300, zwischen 300 und 500 continuirt sich die Vermehrung ununterbrochen; aber nur bei 300, bei 500 erreicht sie die Knotenpuncte, die ein Product möglich machen; in den Zwischenpuncten scheint nicht blos sich nichts in der Qualität zu ändern, sondern ändert sich auch wirklich nur die Quantität. Im Kreise läuft die Gradation continuirlich von 1 bis 360 fort; aber 90, 180, 270 bilden Knotenpuncte, in denen von 1 bis 90 jeder Quadrant dieselben Verhältnisse wiederholt; Sinus und Cosinus werden der Ausdruck des an sich gleichen Maaßes in ihnen.

Der Begriff der Knotenlinie hebt also den Begriff der Neutralität in sich auf. Der Knotenpunct ist der Moment, in welchen der Bildungsproceß sich selbst gleichsam anhält und sich in sich vertieft, um aus einer scheinbaren Ruhe und Gleichgültigkeit sofort zu einer andern Stufe überzugehen. Die Bewegung des Processes wird nur latent, arbeitet aber actu weiter. Der Knotenpunct selbst hat das gleiche Verhältniß nach rückwärts, wie nach vorwärts. Er ist eine Janusgestalt, welche zwischen Vergangenheit und Zukunft die neutrale Gegenwart dadurch darstellt, daß sie zwar für jene Extreme, nicht aber für diese Mitte ein Gesicht zeigt. Das Wichtige liegt jedoch offenbar nicht blos in der negativen Seite des neutralen Moments, sondern nicht weniger in der positiven. Dies ist es, was man mit dem Ausdruck des Sprungs hat bezeichnen wollen. Stellt man sich eine Reihe von Maaßverhältnissen nur als eine einfache Scala vor, so kann darin nur die Continuität der quantitativen Progression stattfinden. Beachtet man aber, daß innerhalb derselben Knotenpuncte existiren, so erkennt man zugleich die qualitative Differenz, welche durch die Totalität des Zusammenhanges vermittelt wird. Wenn man also behauptet, daß in der Natur kein Sprung existire, so ist diese Behauptung in so weit richtig, als vom rotirenden Aethermolecül bis zum vollendetsten Säugethier ein continuirlicher Fortschritt vorhanden ist; sie wird aber unrichtig, wenn sie

in dieser Progression den zugleich qualitativen Unterschied der mechanischen Natur von der dynamischen, der dynamischen von der organischen und in dieser des Minerals von der Pflanze, der Pflanze vom Thier leugnen will. Dies war der Irrthum in Leibnitzens lex continuitatis. Mit der bloßen Quantität der allmäligen Steigerung kommt man hier nicht aus. Die Pflanze ist immer noch etwas ganz anderes, als ein vollkommnerer Krystall, wenn sie auch in ihrem Zellgewebe an die krystallinische Form erinnert. Und so ist auch das Thier nicht blos, wie Novalis sagte, eine brennende Pflanze, sondern setzt die Vegetation zu einem Moment seines Lebens herab. Der Lebensproceß verläuft sich als Knotenlinie in dem Wechsel von Schlafen und Wachen. Das Leben geht von dem einen dieser Zustände in den andern durch eine quantitative Veränderung über. Das wachende Leben ermüdet und das schlafende reproducirt die verbrauchte Kraft. Das Einschlafen und das Erwachen sind die entgegengesetzten Knotenpuncte, die eine andere Qualificirung des Lebendigen bewirken. Das Wachen bricht eben sowohl ab, als das Schlafen. Das Verhältniß aber, in welchem Wachen und Schlafen bei einem lebendigen Individuum stehen, hängt theils von dem Verhältniß ab, den es auf der Stufe der Entwicklung des Lebens überhaupt einnimmt, theils von dem Verhältniß seiner Altersstufe. Durch beide Factoren wird das Maaß des Schlafs ein anderes. Die verschiedenen Thiere und Altersstufen verhalten sich darin verschieden. Non datur saltus in natura ist also richtig von Seiten der Quantität des einfachen Fortgangs, aber datur saltus in natura ist richtig von Seiten der qualitativen Differenz im Fortschritt. In der Geschichte eines Volks sind die verschiedenen Verfassungen, die es sich gibt, solche Knotenpuncte. Es ist dasselbe Volk, welches continuirlich von einer zur andern übergeht; der Fortgang ist zugleich eine Steigerung; allein der Uebergang von der einen Verfassung zur andern ist ein Sprung in eine andere politische Qualität. Wir sehen, daß eine Verfassung im Untergange begriffen ist, wenn der Widerspruch zwischen dem Gesetz und den thatsächlichen Licenzen der Willkür immer größer wird. Dies ist ein quantitatives Moment. Bevor es jedoch nicht zu einem gewaltsamen Bruche kommt, tritt die Maaßverän-

derung, die sich vorbereitete und verschiedene Formen der Corruption annahm, noch nicht als solche hervor. Erst wenn der Zustand der Entzweiung eine gewisse Allgemeinheit gewonnen hat, wird der Staat dazu reif. Die Römische Monarchie wurde Republik und die Republik wurde Monarchie. Dort wie hier bezeichnet ein Brutus den persönlichen Knotenpunct der Entwickelung. Beide waren Republicaner, aber der erste schuf die Republik aus der Monarchie, während der zweite die Republik, die sich selbst zerstört hatte, gegen die Monarchie retten wollte, die nunmehr gegen die Republik eben so berechtigt war, als einst die Republik gegen die Monarchie. Der erste Brutus ließ seine Söhne als Hochverräther hinrichten; der zweite Brutus tödtete den Cäsar, der ihm Vater gewesen und richtete diese That durch seinen Selbstmord.

Im Sprunge liegt etwas Plötzliches, das uns mit Recht den Uebergang zurückruft, den wir bei dem Begriff des Differentials betrachtet haben. Noch erhält sich auf der Oberfläche der Erscheinung in der Allmäligkeit des Werdens, das nur quantitativ fortschreitet, dasselbe Maaß, allein mit Einem Male bricht die Existenz zusammen, weil ihr Maaß verloren gegangen. Das Maaß, bis zum Ueberlaufen voll, läuft noch nicht über; aber noch Ein Tropfen — und es läuft über.

### 3) Die Maaßlosigkeit.

Alles, was ist, hat ein Maaß; das Maaß kann sich verändern; die Veränderung kann einen Punct erreichen, wo das Maaß sich aufhebt. In diesem negativen Moment ist also kein Maaß vorhanden, allein das Dasein selber existirt doch noch. Es ist maaßlos geworden. Wenn wir nun schon bei der Veränderung des Maaßes fragen mußten, ob und wie sie dann möglich sei, da ja das Maaß nicht von dem Dasein getrennt werden kann, dem es vielmehr als der Hüter seiner Grenze inwohnt, so können wir uns noch mehr verwundern, daß das Maaß solle untergehen können. Allein im Begriff der Veränderung ist dieser Begriff schon an sich gesetzt, denn es hat sich darin ergeben, daß das specifische Quantum sowohl durch seine Qualität als Quantität sein Verhältniß zu andern specifischen

Quantis ändern kann. Dies Verhältniß ist das Maaß. In dem Augenblick folglich, in welchem durch die Veränderung diejenige Einheit aufgehoben wird, welche ein Dasein als dies specifische Quantum constituirt, wird auch sein Maaß aufgehoben. D. h. Maaßlosigkeit ist ein relativer Begriff. So gut als das Maaß von dem Zusammenhang abhängt, eben so gut hängt auch die Maaßlosigkeit von demselben ab. Sie existirt nur als der Uebergang zur Constituirung eines andern Maaßes.

Da in dem Maaß die Quantität der bewegliche Factor ist, so ist die Maaßlosigkeit eine doppelte, obwohl wir gewöhnlich nur an diejenige denken, welche durch das Hinausgehen über das affirmative Maximum gesetzt wird. Sie ist das Uebermaaß, das Zuviel, welches der Zusammenhang der Existenzen nicht mehr erträgt; ein Zuviel, das, für sich genommen, sehr wenig sein kann, allein durch den Zusammenhang eine ganz andere Bedeutung empfängt und durch ihn mit einer Energie ausgerüstet wird, die ohne solche Complication unmöglich wäre. Dem Uebermaaß steht aber das Unmaaß gegenüber, das Zuwenig, mit welchem ein gewisses Maaß sich auch nicht mehr erhalten kann. Das Wenige ist immer noch vermöglich, den normalen Zustand hervorzubringen, aber das Zuwenige wird verhältnißlos. Es ist noch ein Dasein, aber es reicht nicht mehr hin. Es kann sich noch vermehren; wenn es jedoch nicht so viel wird, als der Zusammenhang nothwendig fordert, so ist diese Vermehrung ohnmächtig. Es erfolgt dennoch die Auflösung des Maaßes. Wie bei dem Uebermaaß eine geringe Vermehrung genügt, das bestehende Maaß zu vernichten, so genügt bei dem Unmaaß eine geringe Verminderung der Verminderung nicht mehr, das Maaß zu erhalten. Das Unmaaß ist ein Uebermaaß des Minimums. Das Leben z. B. muß das ihm nothwendige Maaß zwischen dem Uebermaaß der Hypertrophie und dem Unmaaß der Atrophie hervorbringen. Ein Fluß darf, um schiffbar zu sein, weder die Ufer überschwemmen noch bis zum Austrocknen seicht werden. Ein Gemälde darf nicht so groß sein, daß man Mühe hat, nur aus der Ferne seine Gestalten zu fassen, wie jenes wahnsinnige Porträtbild von hundert Ellen, welches Nero von sich malen ließ und dessen Kritik der es zer-

trümmernde Blitz übernahm, noch so klein, daß man Mühe hat, in seiner nächsten Nähe Gestalten und Farben zu unterscheiden u. s. w.

Dieser allgemeine Begriff des Maaßlosen empfängt eine besondere Bestimmtheit durch das immanente Maaß, sofern es als Articulation das Ebenmaaß der Proportion ist, in welchem die Glieder eines Ganzen durch die Einheit ihres Begriffs zu einander stehen. Hier ist das Zuviel oder Zuwenig durch die Einheit der Totalität gemessen. Ein Verhältniß, welches in der Gliederung dem Gesetz des goldenen Schnittes nicht entspricht, widerspricht der sein sollenden Eurythmie und Harmonie als ein Auswuchs, der wegzuschaffen, als ein Mangel, der zu ergänzen wäre. Wenn wir an der menschlichen Gestalt sechs Finger der Hand treffen, so ist dies Zuviel eben so maaßwidrig, als wenn wir mit nur vier Fingern ein Zuwenig fänden. Solche Desorganisationen will ich hier nicht weiter verfolgen, da ich sie ausführlich 1853 in meiner Aesthetik des Häßlichen betrachtet habe, die man freilich dadurch in Verruf gebracht hat, daß man von ihr dem Publicum die Meinung insinuirte, sie sei die extremste Verirrung im Gebiet der Aesthetik, weil sie das Häßliche und zwar als solches für eine Art des Schönen erklärt und mit dem Erhabenen und Komischen in Reih und Glied gestellt habe, wie dies selbst von Zeising in seinen Aesthetischen Forschungen S. 146. geschehen ist. Wie die Dialektik der Hegelschen Philosophie nach der Verläumdung ihrer Gegner in ihrem Pantheismus das Böse als das Gute hinstellen soll, so soll sie nun durch jene Aesthetik auch zu der Monstrosität gekommen sein, das Häßliche für das Schöne zu halten.

Maaßlosigkeit hat aber noch einen eigenthümlichen Sinn als das Incommensurable in der Vergleichung eines Quantums mit andern Quantis. Es kann das Verhältniß dann nicht auf eine adäquate Weise, sondern nur approximativ ausgedrückt werden. Die Annäherungswerthe enthalten bald ein Zuviel, bald ein Zuwenig und machen, wenn dies Quantum des Darüber oder Darunter auch nur ein Minimum ist, den Ausdruck zu einer irrationalen Größe. Die Katheten und die Hypotenuse eines gleichschenkligen, rechtwinkligen Dreiecks verhalten

sich wie 1 : $\sqrt{2}$, ein Verhältniß, das sich nur annäherungsweise, vollkommen genau aber weder durch eine ganze noch durch eine gebrochene Zahl ausdrücken läßt. Sollen die Seiten eines rechtwinkligen Dreiecks commensurabel werden, so müssen sie sich wie die Zahl 3, 4 und 5 verhalten.

Auch das Unendliche der Quantität nennen wir maaßlos. Es ist das Unermeßliche, für dessen Grenzenlosigkeit als eine unmeßbare ein Maaßstab unmöglich ist und dessen Weite auch nicht durch annähernde Werthe sich darstellen läßt. Die wahrhafte Unendlichkeit, die in der Selbstbegrenzung der Idee liegt, nennen wir, um die ihr eigenthümliche Maaßlosigkeit zu bezeichnen, das Unergründliche. Der Raum ist unermeßlich, aber die Schönheit eines wahrhaften Kunstwerks oder die Heiligkeit eines gottgeweiheten Lebens ist unergründlich. Das Schöne kann nicht zu schön, das Heilige nicht zu heilig sein.

Maaßlosigkeit in dem uns hier zunächst beschäftigenden Sinn ist das Untergehen eines bestimmten Maaßes durch Veränderung des Verhältnisses, in welchem ein specifisches Quantum zu andern steht. Die Veränderung darf nicht eine bloße Modification sein, sondern, um maaßlos zu werden, muß sie das Verhältniß selbst aufheben. Wenn ein Fluß die Ufer überströmt, so hört er auf, Fluß zu sein. Er wird zum See; Fluß ist er in den Grenzen seines Ufers. Wenn eine Neigung maaßlos wird, so kennt sie keine Grenze mehr; in diesem Aufheben jeder Grenze wird sie Leidenschaft. Der Spieler opfert seiner Sucht alles Eigenthum, aber damit beraubt er sich selbst des Mittels zum Spiel. Es ist jedoch nicht nothwendig, sich die Maaßlosigkeit in solchen prägnanten Formen vorzustellen, sondern die Hauptsache ihres Begriffs besteht darin, daß das Maaß eines Daseins in dem Moment verloren geht, in welchem sein Bestehen als dieses specifischen Quantums durch die quantitative Ueberverminderung oder Uebervergrößerung seiner Qualität sich aufhebt.

---

# III.

## Die Indifferenz im Wechsel der Maaßverhältnisse.

Es scheint im Begriff des Maaßes ein Widerspruch zu liegen. Einerseits ist es das Feste, sich immer Gleiche, anderseits ist es veränderlich und ungleich. Es wurde jedoch schon bemerkt, daß dieser Widerspruch nicht im Maaß als solchem, sondern in dem Dasein liegt, das, als ein specifisches Quantum, durch seine Qualität und Quantität der Veränderung nach vielen Seiten hin offen steht. In eben dieser Qualität und Quantität begründet sich aber die Negation der Maaßlosigkeit, denn, indem dies bestimmte Verhältniß von Qualität und Quantität sich aufhebt, verschwindet damit doch nicht das Verhältniß des Daseins zu anderm Dasein überhaupt. Im Uebergehen zur Maaßlosigkeit geht zwar dies Dasein unter, allein es löſt sich nicht in Nichts auf. Das Nichts, was gesetzt wird, bezieht sich nur auf die Negation des specifischen Quantums in einem seiner Verhältnisse, während das Dasein sich erhält, obwohl es sein Maaß geändert hat. Das Werden kann in concreto niemals Werden in's Unbestimmte hin sein; es muß sich zum Werden eines bestimmten Daseins entschließen. Das Untergehn eines Maaßes muß also das Werden eines andern sein, denn das Dasein kann nicht absolutes Nichts werden und das Werden kann nicht Werden des Nichts schlechthin, es kann nur Werden eines relativen Nichts sein. Dies ist ein sehr einfacher Begriff, so lange wir ihn in seiner Abstraction denken; er kann aber sehr schwierig werden, wenn wir ihn in concreten Beziehungen denken sollen. Die Maaßlosigkeit ist nur der Moment des Ueberganges zu einer andern Maaßbestimmtheit. In der chaotisch erscheinenden Anarchie des Ueberganges von einem untergehenden Maaß zur Neubildung eines andern erzeugt sich schon wieder mit Nothwendigkeit ein bestimmtes Verhältniß des Daseins. Das Dasein kann nur als ein qualitatives und quantitatives existiren und ist also an und für sich gegen den Wechsel seiner Maaßverhältnisse indifferent. Die Unmittelbarkeit des Seins stellt sich aus aller Veränderung immer wieder als das ursprüngliche

Verhältniß her. Mit ironischer Ruhe schauet sie gleichsam dem unaufhörlichen Anderswerden zu, denn — anders wird es nicht, weil das Sein an sich kein anderes zu werden und sich eben so wenig zu vernichten vermag. Auch die Maaßlosigkeit, welche das Maaß des Daseins in Frage zu stellen scheint, ist nicht eine absolute Auflösung, nur ein relativer Durchgangspunct. Das Maaß schlechthin als die Wahrheit des Seins kann weder von dem Zuwenig des Unmaaßes noch von dem Zuviel des Uebermaaßes vernichtet werden, denn, wenn auch die Existenzen untergehen, in deren Dasein es sich realisirt, so kann es selber doch nicht verschwinden. Wenn in einem bestimmten Fall das Maaß sich ändert, so tritt ein anderes ein. Maaßlos ist nur der Moment der Veränderung selbst. Wir sagen, daß ein Fluß in eine maaßlose Ueberschwemmung übergegangen sei, aber sie hat ihr Maaß, denn so groß die Wassermasse sei, so ist sie doch ein endliches Quantum, das sich erschöpft und dessen Zügellosigkeit, indem sie über die Ufer stürmt, bald in's Seichte sich verläuft, bald von neuen Ufern gebändigt wird. Der Fluß kehrt endlich in sein altes Bette zurück oder gräbt sich ein neues. Eine Neigung wird durch den Affect, der in sie eingeht, zur Leidenschaft. Dieser Zustand ist eine Veränderung des Maaßes, die wir in Verhältniß zu dem ruhigen Rhythmus der Neigung maaßlos nennen, die aber ihren eigenen dithyrambischen Rhythmus und an der Natur der Dinge, d. h. an dem ihnen immanenten Maaße ihre Grenze hat. Wenn ein Mensch in seiner Leidenschaftlichkeit wahnsinnig wird, so ist dies ein Zustand der Maaßlosigkeit, der aber für sich eine specifische Modalität der Gemüthserkrankung ausmacht und daher vom Irrenarzt doch wieder nach einem bestimmten Maaße gemessen wird. — Die Herbartsche Philosophie hat in ihrer Lehre von der Statik und Mechanik der Vorstellungen viele hieher gehörigen Begriffe erörtert, die nur aus der Specialität des psychologischen Gebiets herausgenommen werden dürften, um in ihrer ontologischen Allgemeinheit zu erscheinen. Herbart hat diese allgemeinere Bedeutung gefühlt, wenn er im Anfang des zweiten Theils seiner Psychologie eine Statik und Mechanik des Staats nach denselben Gesetzen der statischen Schwelle, der Complication und Verschmelzung der Vorstellungen

aufstellte. Seine Abhandlung de attentionis mensura spricht deutlich genug aus, daß es sich in der psychologischen Dialektik um Maaßverhältnisse handelt.

Es existirt also: 1) ein steter Wechsel der Maaßverhältnisse überhaupt; 2) ein umgekehrtes Verhältniß in der bestimmten Beziehung der Veränderung des Maaßes; 3) eine hiedurch vermittelte vollkommene Indifferenz des Seins an sich gegen den Wechsel der Maaßverhältnisse. Der Begriff der Modalität kehrt hiermit zwar zum Begriff des Seins überhaupt zurück, jedoch nicht als zu dem reinen, unbestimmten Sein; sondern zu dem Sein, wie es, als die Einheit der Qualität und Quantität des Daseins, das als Maaß bestimmte Sein ist.

### 1) Der Wechsel der Maaßverhältnisse.

Das Sein ist Werden; das Werden wird Dasein; das Dasein bestimmt sich qualitativ; die Qualität ändert sich durch die Quantität; alles Dasein verhält sich als ein specifisches durch seine Qualität und Quantität; alles Dasein ist also ein Maaß und alle Veränderung eine Maaßveränderung. Weil aber das Maaß als solches sich nicht ändert, so ist die Veränderung eigentlich ein Wechsel des Maaßverhältnisses, welches das Dasein durchläuft. In was für einem Zustande es sich befinde, so wird ihm durch sein Verhältniß immer ein Maaß gesetzt. Damit ein Waizenkorn reife, bedarf es eines ganz bestimmten Quantums Wärme, das man berechnet hat. Ob es dasselbe in vertheilten Portionen oder als ein Continuum und in was für Temperaturgraden aufnimmt, ist ein Unterschied nur der Modification; das constante Maaß ist ein gewisses Quantum. Bleibt die Wärme hinter demselben zurück, so ist der correlate Zustand des Korns der der Unreife; geht sie darüber hinaus, so entsteht Ueberreife. Dasselbe Korn kann durch alle drei Zustände, Unreife, Reife, Ueberreife, hindurchgehen. Sie sind ein Wechsel seines Maaßverhältnisses. Der Erfahrne wird von ihm nicht mehr überrascht, während der Neuling, der das Maaß noch nicht kennt, mit jedem Stadium der Veränderung in Unsicherheit versetzt wird. Das Bleibende ist das Maaß, das sich im Wechsel der Verhältnisse behauptet. Die einzelnen Existenzen und ihre besondern Zustände

entstehen und vergehen, aber das Maaß selber beharrt. Nicht nur in der Natur, sondern auch in allen den Gebieten des Geistes gilt dies, welche die Natur zur letzten Bedingung haben, z. B. der Kleidung, an deren Wandelung die Laune der Menschen einen grenzenlosen Spielraum zu haben sich einbildet. Aber die Mannigfaltigkeit der Nationaltrachten ist ursprünglich bei einer jeden durch die Natur und die von ihr gebotenen Stoffe bedingt. Da wo eine Nationaltracht als Maaß der Kleidung zu existiren aufgehört hat, scheint eine Maaßlosigkeit individueller Willkür unvermeidlich. Aber wir sehen bald eine Mode sich als die vorübergehende Tracht ausbreiten, deren Form der allgemeinen Stimmung einer Epoche entspricht. Die Mode ändert sich unaufhörlich, aber sie hat theils an der Gestalt des Menschen, theils am Klima, theils an der Schamhaftigkeit unmittelbare Grenzen. Mittelbar aber ist es die Schranke in der Stimmung der Zeit, welche den Ausschweifungen und Launen der Mode ein Ziel setzt. Die Mode ist also immer vorhanden. Man verwundert sich, wie sie entsteht, nicht weniger, wie sie vergeht. Widerstandlos breitet sie sich aus, widerstandlos verschwindet sie, weil ihre Form der symbolische Exponent des eigenthümlichen Maaßes einer Epoche ist. Die Maaßlosigkeit der Mode ist nur scheinbar und im Wechsel der Maaßverhältnisse vielmehr als ein adäquater Ausdruck der Entwicklung des Geistes vorhanden. Was die Nationaltrachten im Nebeneinander, das sind die Modetrachten im Nacheinander, und in ihrer Geschichte erkennen wir das Maaß, welches der Zeitgeist ihnen als seiner charakteristischen Form aufgedrückt hat.

### 2) Das umgekehrte Verhältniß im Wechsel des Maaßes.

Der Wechsel der Maaßverhältnisse ist also die unaufhörliche Veränderung nicht des Seins an sich, sondern der Zustände des Daseins, denn das Sein an sich ist keiner Veränderung fähig. Es ist selber das Maaß, dem sich die Unruhe und Vielgestaltigkeit des Werdens unterwerfen muß, wie die Säule in der Rennbahn feststeht, während die Rosse und Wagen sich um sie herumbewegen. Aber in der Mannigfaltigkeit des Wechsels

ist noch ein bestimmtes Verhältniß, durch welches sich das Sein in der Gleichheit mit sich erhält, nämlich die Entgegensetzung, in welcher der Wechsel sich verläuft. Die Quantität bewegt sich graduell zwischen einem Minimum und Maximum. Wird das eine oder andere überschritten, so entsteht Maaßlosigkeit. Maaßlosigkeit ist aber nichts Absolutes, vielmehr der Uebergang zur Bildung eines andern Maaßes. Es ist möglich, daß dasselbe in sich einen Fortgang in's Unendliche habe, so wird der Zustand des Daseins darin doch immer einen bestimmten Grad einnehmen müssen. Hitze z. B. kann sich in's Unendliche steigern, so wird jede Steigerung ihre Intensität um ein bestimmtes Quantum von Graden vermehren. Es ist auch möglich, daß eine affirmative Unendlichkeit eintritt; so wird das Dasein als eine in sich selbst unendliche Thätigkeit in sich zur perennirenden Wiedererzeugung desselben Maaßes zurückkehren. Im Verhältniß aber der Maaße wird die Vermehrung der einen Seite der Verminderung der andern und umgekehrt entsprechen. Indem die Quantität der einen Qualität zunimmt, nimmt die der entgegengesetzten ab. Um so viel, als die eine sich vermehrt, vermindert sich die andere, oder, was dasselbe, in dem Maaße, in welchem sich die eine vermindert, vermehrt sich die andere. Es ist an sich das nämliche Dasein, welches sich in der Entgegensetzung zu sich selber verhält. Man könnte denken, daß die Vermehrung oder Verminderung in's Schrankenlose sich fortsetzt, allein hier treten durch die concrete Natur des Daseins, wie wir nun schon hinreichend erkannt haben, Wendepuncte ein, welche die Maaßlosigkeit qualitativ zu einem andern Maaß aufheben.

Wenn die Größe einer Masse sich vermindert, so vermehrt sich die Kleinheit derselben und umgekehrt. Wird eine Bewegung langsamer, so vermindert sich ihre Geschwindigkeit; die Vermehrung der Geschwindigkeit ist umgekehrt eine Verminderung der Langsamkeit der Bewegung. Um so viel, als der Sinus wächst, nimmt der Cosinus ab, und umgekehrt. Das Vergehen der Fluth ist das Entstehen der Ebbe und umgekehrt. In dem Maaße, als die Gesundheit abnimmt, nimmt die Krankheit zu, und umgekehrt. Um so viel die Einsicht fortschreitet, vermindert sich die Unwissenheit und umgekehrt u. s. w.

In allen solchen Fällen ist ein Dasein vorhanden, welches sich in der Entgegensetzung von Qualität und Quantität quantitativ mit sich vergleicht. Die eine und die andere Qualität haben den gleichen Exponenten ihres umgekehrten Verhältnisses, aber, was man nicht vergessen darf, nur so lange, als das allgemeine Substrat der Veränderung existirt. Eine Bewegung ist in dem Maaß ihrer Geschwindigkeit nothwendig langsamer oder schneller; diese Modalität steht in einem umgekehrten Verhältniß. Wenn aber die Bewegung gleichmäßig ist oder in Ruhe übergeht, so hebt sich auch dies Verhältniß auf. Die Größe des Sinus und Cosinus steht in einem umgekehrten Verhältniß; wenn aber der Cosinus mit dem Sinus zusammenfällt, so hebt sich dasselbe auf. Ebbe und Fluth verhalten sich umgekehrt zu einander, haben aber beide ihr Maaß an der immer gleichen Attraction des Mondes und der Sonne. Von der Vogelperspective aus würde man das tägliche allmälige Fortschreiten der Fluthbewegung in ihrer Periodicität sehen können. Krankheit ist der Gesundheit als eine andere Qualität des Lebens entgegengesetzt, hat aber an der Genesung einerseits, am Tode anderseits ihre Grenze. Unwissenheit und Einsicht sind einander qualitativ entgegengesetzt, aber das Erkennen hat an sich selbst eine Grenze, wo es zur Einsicht nur in die Nothwendigkeit seines Nichtwissens gelangt. Was z. B. den Kern der Erde ausmache, kann man niemals a posteriori erfahren, und wie eigentlich unser Zustand nach dem Tode beschaffen sein werde, niemals a priori wissen. Ein solch bestimmtes Wissen von der Unmöglichkeit des Wissens hat immer einen großen Werth, weil es gegen phantastische Einbildung schützt.

Diese Bemerkungen sollen nur veranschaulichen, daß die Umkehrung des Verhältnisses zwischen den Extremen eines bestimmten Daseins sich bewegt, an der allgemeinen Qualität desselben aber ihre Grenze hat. Das Dasein schwankt zwischen den Extremen hin und her, allein an diesen selbst offenbart sich das Maaß, welches die Schwankungen des Wechsels beherrscht. Was Aristoteles von der Tugend gesagt hat, daß sie das Maaß zwischen zwei Extremen sei, gilt von dem Maaß überhaupt.

Aristoteles hat damit nicht sagen wollen, daß die Tugend eine mechanische Summe zweier Laster sei, sondern daß die Qualität einer Tugend quantitativ zwei Extreme habe, bei denen angelangt sie im Begriff sei, affirmativ oder negativ maaßlos zu werden und damit ihre Qualität aufzuheben. Er hat daher gesagt, daß die Wirthschaftlichkeit sich zwischen den Extremen der Verschwendung und des Geizes zu behaupten habe. Diese beiden stehen sich einander als qualitativ verschiedene Laster gegenüber. Man kann nicht sagen, daß eine Zunahme der Verschwendung einer Abnahme des Geizes und umgekehrt entspreche. Sie verhalten sich vielmehr zum Eigenthum auf innerlich verschiedene Weise. Die Verschwendung will ihre Zwecke realisiren und achtet dafür nicht der Mittel, welche sie maaßlos verwendet; der Geiz macht das Mittel selbst zu seinem Zweck und wird maaßlos in der todten Anhäufung desselben. Die Wirthiichkeit hat in sich den Gegensatz des Zuviel und Zuwenig der Sparsamkeit. Je mehr sie ausgibt, um so weniger sparsam ist sie; je weniger sie ausgibt, um so sparsamer Ausgabe und Einnahme sind es also, die in einem umgekehrten Verhältniß stehen und hieraus folgt für den richtigen Begriff der Wirthlichkeit, daß nicht mehr ausgegeben werden darf, als eingenommen wird, genauer noch, daß etwas weniger ausgegeben werden muß, um aus dem Ueberfluß für das Unvorhergesehene ein ausreichendes Mittel zu besitzen. Nun erst ergibt sich der richtige Sinn der Aristotelischen Definition. Die Quantität macht im Einzelnen es schwierig, die Grenze der Ausgabe zu ziehen. Man wird zweifeln können, ob man in einem bestimmten Fall zu viel oder zu wenig ausgegeben habe. Dennoch existirt eine Grenze für jedes Extrem. Wird mehr verausgabt, als nothwendig ist, so wird verschwendet; wird weniger, als nothwendig, verausgabt, so wird gegeizt. Das Maaß der Wirthlichkeit liegt also nicht blos in dem abstract quantitativen Verhältniß, sondern auch in der qualitativen Bestimmung des Vermögens, in der Art und Weise seiner Verwendung, die von dem Mehr oder Weniger nicht zu trennen ist.

Von der Aristotelischen μεσότης stammt die Redensart, daß die Wahrheit in der Mitte liege, nämlich in der Mitte zweier

Extreme. Wird diese Mitte jedoch nur quantitativ genommen, so verfälscht man den richtigen Begriff derselben. Es muß wesentlich auch das Verhältniß beachtet werden, welches die Qualität zur Quantität hat. Es kann ein Mensch zur Hälfte ein Verschwender, zur Hälfte ein Geiziger sein, wie wir im Leben es nur zu oft finden, daß Jemand in einer Beziehung geizt, um in einer andern verschwenden zu können. Eine solche Mitte ist nicht gemeint. Verschwendung bleibt Verschwendung, auch wenn sie mit dem Geiz sich verbündet. Die Wahrheit ist auch nicht die Mitte der Neutralität. Dann würde sie nur eine Verschmelzung des Entgegengesetzten sein, welche wir früher betrachtet haben. Was man unter Wahrheit als der rechten Mitte versteht, ist aber mehr, es ist schon der Begriff des Wesens, der mit dem des Maaßes nicht zu erschöpfen ist. Das an und für sich Wahre liegt nicht mehr zwischen Extremen, weil es absolute Thätigkeit ist und die Extreme in sich derartig aufhebt, daß sie in ihm die Qualität verlieren, die sie als Extreme haben. Wir können diese Begriffe erst später erledigen. Hier wollen wir nur bemerken, daß nach der beliebten Interpretation des Satzes von der Mitte die sonderbarsten Resultate sich ergeben könnten, auch wenn es ein Horaz ist, der uns das medium tenuere beati und zwar in dem von ihm gegebenen Zusammenhang mit vollkommener Berechtigung empfiehlt. Mitte ist ein relativer Begriff. Ein und dasselbe, eine Zahl, ein Buchstabe, eine Stadt, ein Mensch, kann Mitte, es kann aber auch Extrem werden. Es kann auch Mitte auf mehrfache Weise sein. Aus einer solchen Stellung folgt noch nicht, daß es die Wahrheit sei. Die Wahrheit an und für sich ist das Ganze, in welchem die Mitte als ein Moment den übrigen Bestimmungen nur coordinirt ist und ohne sie gar nicht Mitte zu sein vermöchte. Der Mittelpunct des Kreises ist freilich ein einziger, auf welchen sich alle Puncte der Peripherie gleichmäßig beziehen, allein ohne sie wäre er eben nicht ihre Mitte. So der Mittelpunct eines Hebels, der Schwerpunct eines Körpers u. s. w. Bei einer Proportion sind die beiden Größen, die mit einer dritten sich vergleichen, eben so nothwendig, als diese dritte. Platon hat im Timäos die vier Elemente nach Herakleitos Vorgang als eine

Gleichung geordnet, in welcher das mittlere Glied ein in sich gedoppeltes ist, weil es sich in einem doppelten Uebergang befindet. Erde und Feuer sind die Extreme; Wasser und Luft ist die Mitte. Das Wasser geht in Luft und die Luft geht in Wasser über, wie die Erde in Wasser und die Luft in Feuer. Eben so geht aber Feuer in Luft und Wasser in Erde über. Durch die Mitte als eine gebrochene wird also der Uebergang aller Elemente in einander vermittelt, allein ohne die Extreme wäre er unmöglich. Man kann nicht sagen, daß die Mitte für sich die Wahrheit sei, denn die Wahrheit ist die Dialektik aller Elemente. Jedes vermittelt alle, alle gehen durch einander hindurch. So haben Platon und Aristoteles sich auch viel mit dem Proceß der verschiedenen Staatsformen beschäftigt. Sie haben die Monarchie, Aristokratie und Demokratie als die berechtigten Formen der Verfassung aufgestellt, denen sie als Parekbasen in umgekehrter Folge die Ochlokratie, Oligarchie und Tyrannis entgegensetzten, so daß diese letztere als die Corruption der höchsten Form auch das Maximum von Unfreiheit und Ungerechtigkeit des Staats enthalten soll. Nimmt man diese sechs Formen zusammen, so ergibt sich eine fallende Progression des Maaßes der Gerechtigkeit, nämlich: Monarchie, Aristokratie, Demokratie, Ochlokratie, Oligarchie, Tyrannis; die umgekehrte Progression ist die in demselben Maaß steigende. Die Aristokratie und ihre Afterform, die Oligarchie, sind die Mitte der Entwicklung, wenn man jede Trias für sich betrachtet; allein diese Mitte ist nichts ohne ihre Extreme. Zwischen dem Einen und zwischen Allen machen die Vielen die durch die Natur der Quantität bewegliche Mitte aus. Die Alten haben aber wohl beachtet, daß diese Unterschiede nicht blos quantitativ, sondern gleich sehr qualitativ zu fassen sind und die wahre Aristokratie durch das Princip der Ehre zur Timokratie, die schlechte durch das Princip des Besitzes zur Plutokratie wird.

Abstrahirt man von der Quantität und betrachtet man die Mitte nur nach der Qualität der Extreme, so hat man sich wohl vorzusehen, nicht in das Absurde zu verfallen. Die Stoiker leugneten daher auch, daß eine Mitte des qualitativ Entgegengesetzten existire. Leben und Tod, Recht und Unrecht, Gutes

und Böses, Schönes und Häßliches, Wahrheit und Lüge haben nach ihnen keine Mitte. Diese Behauptung hat den ganz richtigen Sinn, daß eine Qualität in sich einfach und widerspruchlos ist. Wollte man also sagen, daß die Wahrheit in der Mitte läge, so würde man den Widerspruch als das Wahre setzen. Man würde dann auf Definitionen fallen, wie man sie zur Verspottung der Hegelschen Dialektik aufgestellt hat, z. B. wenn Stahl in seiner Rechtsphilosophie deducirt, daß nach der Consequenz der Hegelschen Methode der Raubstaat der wahre Staat sei; nämlich so: der Staat ist die Vereinigung der Menschen zum gesetzlichen Schutz der persönlichen Freiheit und des Eigenthums. Die Negation des Staates ist die Vereinigung von Menschen zur Vernichtung der persönlichen Freiheit und des Eigenthums, d. h. eine Räuberbande. Also ist die höhere Einheit, die concrete Mitte jener Position und dieser Negation, als die Wahrheit des Staatsbegriffs, der Begriff des Raubstaats. Wir kommen auf solche speciose Seltsamkeiten weiterhin zurück. Die Stoiker haben für die Bestimmung der Qualität ganz Recht, allein für die Existenz derselben haben sie Unrecht, denn diese ist ohne die Quantität unmöglich und mit dieser wird auch eine wahre wie eine falsche Mitte möglich. Die wahre Mitte ist das Maaß als die Einheit der Qualität und Quantität; die falsche Mitte ist die quantitative Abschwächung der qualitativen Extreme, den Schein ihrer Einheit hervorzubringen. Aristoteles wollte die erstere. Es war ihm gerade um die Erhaltung der ächten Qualität zu thun, wenn er sie als die Mitte ihrer Extreme auffaßte, weil er für die Existenz der Tugend die Unvermeidlichkeit der Quantität erkannte. Bei dem oben angeführten Beispiel von der Sparsamkeit könnte es scheinen, als ob dasselbe durch die Beschaffenheit des Inhalts das quantitative Moment mehr zufällig begünstige; allein man analysire andere Tugenden und man wird bei ihnen zu demselben Resultat gelangen. Man muß nur nicht vergessen, daß jede Tugend mit allen Tugenden eben so zusammenhängt, wie jede Untugend mit allen Untugenden. Man nehme das erste beste Compendium der Moral zur Hand und lese die Beschreibung einer Tugend, so wird man finden, daß sie ohne Berührung ihrer Extreme nicht mög-

lich ist und daß sie in diese Extreme quantitativ übergehen kann. Um die Tugend der Demuth zu definiren, wird gesagt werden, daß sie weder einerseits zur Wegwerfung sich verächtlich erniedrigen, noch anderseits zum Stolz und Hochmuth sich überheben solle u. s. w.

Das **Mittelmaaß** ist also nur ein anderer Ausdruck für das Maaß selber, das wir pleonastisch das **rechte Maaß**, auch das **nothwendige Maaß** nennen. Die Abweichungen von ihm nennen wir auch ein Maaß, aber sie werden eben durch das Maaß gemessen, welches nicht die mechanische Synthese, sondern die Mitte der Extreme als ihre negative Einheit ist, in welcher die Qualität der Extreme positiv aufgehoben und damit zu etwas Anderm gemacht ist. Was als ein Extrem Verschwendung ist, das ist in der wahrhaften Sparsamkeit vernünftige Liberalität; was Geiz, das ist in ihr die weise Zurückhaltung vom Ueberflüssigen. Was in der Selbstwegwerfung eine falsche Erniedrigung, das ist in der wahren Demuth die freiwillige und aufrichtige Unterordnung unter das Höhere; was im Hochmuth ein Verkennen der eigenen Beschränktheit, das ist in der Demuth das gerechte Selbstgefühl der unveräußerlichen Würde. In solchem Sinn ist die mediocritas eine aurea. Wie sehr würde man aber fehl greifen, wenn man die **Mittelmäßigkeit** da für das rechte Maaß halten wollte, wo es sich um den höchsten Grad oder noch richtiger um eine Existenz handelt, die gar nicht mehr gemessen werden kann, weil sie in sich unendlich ist. Im gewöhnlichen Leben müssen wir uns nicht nur oft genug mit dem Mittelmäßigen begnügen, sondern sogar den Göttern danken, wenn sie es uns vergönnen, aber in Sittlichkeit, Kunst und Wissenschaft sollen wir nach absoluter Vollkommenheit streben. Wenn ein Kunstwerk nur mittelmäßig ist, werden wir uns bald von ihm abwenden.

### 3) Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel der Maaßverhältnisse.

Das umgekehrte Verhältniß im Wechsel der Maaßverhältnisse ist die Form, in welcher das Maaß die Gleichheit mit sich selber verwirklicht. Die beiden Seiten, die sich qualitativ ent-

gegengesetzt sind, haben dasselbe Maaß, als ihre Einheit. Wenn sie sich verändern, so verändern sie sich in Verhältniß unter einander durch das Verhältniß, welches sie zu ihm haben. Das Maaß ist also das wahrhafte Sein, das in aller Veränderung sich nicht verändert. Dies ist es, welches wir oben schon sagen wollten, als wir bemerkten, daß im Begriff des Maaßes ein Widerspruch zu liegen scheine, unveränderlich und veränderlich zugleich zu sein. Es selbst ist an sich unveränderlich, aber das Dasein ist veränderlich; eben diese Veränderlichkeit wird in ihrer Qualität und Quantität durch das Maaß gemessen, gegen dessen Einheit der Wechsel des Daseins nur als ein Proceß verschiedener Zustände sich verläuft. Die Vermehrung der einen Seite hat an der Verminderung der andern und umgekehrt ihr Maaß, weil das Sein an und für sich gegen den Unterschied gleichgültig und der für beide sich entgegengesetzte Seiten gleiche Exponent ist.

Nehmen wir das Verhältniß von Ruhe und Bewegung, so ist die Materie als solche gegen ihr Dasein in dem einen oder andern Zustande gleichgültig, die Ruhe aber existirt nur, sofern die Bewegung aufhört, die Bewegung nur, sofern die Ruhe sich zu ihr aufhebt. Die Bewegung kann eine schnellere oder langsamere sein, so ist dies ein Gegensatz, der ein umgekehrtes Verhältniß in sich schließt; die Bewegung aber ist Bewegung in der retardirten wie in der beschleunigten Geschwindigkeit. Tag und Nacht erzeugen sich als ein umgekehrtes Verhältniß; in dem Maaße, als die Länge des Tages zunimmt, nimmt die der Nacht ab und umgekehrt; die Rotation der Erde aber, welche diesen Wechsel hervorbringt, bleibt sich immer gleich und regulirt seine Phasen. Der Friede erzeugt Krieg und der Krieg Frieden, die Geschichte selbst aber geht durch diesen steten Wechsel als das Maaß desselben hindurch. In dem Maaße, als der Friede abnimmt, nimmt der Krieg zu und umgekehrt; für den geschichtlichen Proceß ist der eine wie der andere nur ein verschiedener Zustand der Völker. Ebenso Wachen und Schlafen, Reich und Arm, Glücklich und Unglücklich werden u. s. w.

Wir haben für die Indifferenz des Seins verschiedene Ausdrücke. Um das Gleichmaaß in dem Wechsel der Maaßverhältnisse nach seiner mittleren Proportion auszudrücken, sprechen wir vom Durchschnitt z. B. des Preises einer Waare. Während die augenblicklichen Differenzen uns in ihren Contrasten es oft nicht erwarten lassen, erstaunen wir, aus ihrer Summirung nach einer gewissen Periode doch das sich gleiche Maaß hervortreten zu sehen. Wer sollte wohl glauben, daß die Polarzone, die gemäßigte und die tropische Zone doch gleich viel Tagesstunden, nämlich 4382 haben? Wir müssen aber bei der Polarzone die hundert Dämmerungstage und die Zeit berechnen, in welcher die Sonne wochenlang gar nicht unter den Horizont geht. Ein anderer Ausdruck ist der des Kreislaufs, wie ihn Moleschott so vortrefflich für den Proceß des Lebens beschrieben hat. Die Stoffaufnahme und Stoffzersetzung, die Bildung und Rückbildung, sind in ihren Schwankungen an ein festes Maaß gebunden. Die Therapie beruhet wesentlich auf der Kenntniß desselben. Sie hat ihre Dosen nach dem Verhältniß zu messen, welches im Organismus überall eine Umkehrung der Factoren entwickelt. Die Unveränderlichkeit der Natur finden wir auch in der Oekonomie derselben, kraft welcher sie durch die lex parsimoniae und die Fremdenpolizei, wie Schleiden sich witzig ausdrückte, das Gleichmaaß männlicher und weiblicher Geburten u. s. w. zu erhalten versteht. In der Geschichte nennen wir dasselbe gewöhnlich das Gleichgewicht, dessen Gedanke ja seit dem siebzehnten Jahrhundert das bewußte Formalprincip der Europäischen Politik geworden ist u. s. f.

## Uebergang.

Das Maaß ist also nicht mehr nur das qualitative oder quantitative Sein. Es ist auch nicht blos die Einheit von Qualität und Quantität in einem specifischen Quantum; auch nicht blos ein Verhältniß von specifischen Quantis, sondern es ist die Einheit in der Vielheit der empirisch wechselnden Maaßverhältnisse. Als diese Einheit ist es das Ganze, das sich gleich bleibt, indem es sich unaufhörlich verändert. Das Sein aber, welches durch seine Veränderung sich nicht ver-

ändert, sondern in ihr sich nur von sich unterscheidet, um in dem Unterschied die Beziehung auf sich zu bleiben, ist das Wesen als der Grund des Seins. Wir gebrauchen daher das Wort Maaß oft schon für den Begriff des Wesens, weil das Wesen unveränderlich ist, während seine Erscheinung sich verändert. Die Erscheinung scheint nur ein anderes Sein zu sein, im Grunde aber ist es dasselbe Wesen, das sich darin manifestirt. Wir können auf seinen Standpunct wie ein Reisender urtheilen, der vieler Menschen Städte gesehen und ihren Sinn erkundet hat und, zurückgekehrt zum heimathlichen Heerde, den Seinen von der Fremde bekennt, es sei tout, comme chez nous.

---

# Zweiter Abschnitt.

## Die Aetiologie.

---

### Die Lehre vom Wesen.

Bei einem neuen Abschnitt einer Wissenschaft kann einem so feierlich zu Muthe werden, wie an einem Neujahrsmorgen, an welchem man die Rechnung des abgelaufenen Jahres schließt und in die Perspective des neuen auf der Basis der gewonnenen Resultate gedankenvoll und willenseifrig hinausblickt. Ist der Begriff des Seins, der sich uns in dem des Maaßes vollendete, richtig erfaßt? Wäre es nicht vielleicht zweckmäßiger gewesen, von dem Begriff des Maaßes anzufangen? Aber wie sollten wir haben sagen können, was das Maaß ist, wenn wir nicht seine Elemente, Qualität und Quantität, zuvor erkannt hätten? Wie hätten wir von Quantität reden können, ohne an der Qualität das Dasein zu besitzen, welches durch Vermehrung oder Verminderung seine Grenzen verändert? Hätten wir eine analytische Zergliederung des Begriffs des Seins angestellt, so

würden wir es freilich unmittelbar als ein solches gefunden haben, an welchem die Qualität quantitativ, die Quantität qualitativ in einem gewissen Modus vorhanden ist. Wäre uns damit aber die Sonderung dieser Elemente erspart worden? Wären wir synthetisch zu Werke gegangen, so hätten wir aus der Definition, daß das Sein die untrennbare Einheit von Qualität und Quantität, die Eintheilung und die besonderen Bestimmungen dieser Begriffe ableiten müssen. Wir sind aber genetisch verfahren. Wir haben den allgemeinen Begriff des Seins sich selbst zu seinen Unterschieden analytisch fortbestimmen und aus ihnen zugleich synthetisch sich als die Einheit derselben entwickeln lassen. Das Sein bestimmt sich unmittelbar als Qualität und manifestirt an sich die Quantität als die Vermittelung seines Werdens, das nicht in's Unbegrenzte geht, sondern an der Qualität einen unverrückbaren Halt findet; dieser Rückgang ist eben das Maaß als die an und für sich seiende, aber im Wechsel des Daseins stets werdende Einheit von Qualität und Quantität. Diese Einheit ist es, die sich in aller Veränderung als gleiche erhält, so daß Qualität und Quantität die Factoren des umgekehrten Verhältnisses werden, in welchem die Zustände des Seins auf und ab, hin und her gehen und die Zerstörung eines Maaßverhältnisses durch relative Maaßlosigkeit nur der Uebergang zur Bildung eines andern wird.

Wir schlossen daher damit, daß wir sagten, daß Sein als die Indifferenz der im Einzelnen wechselnden Maaßverhältnisse sei das Wesen desselben. Das Wesen ist also das Sein, aber wie es sich als Einheit zu seinen Unterschieden verhält. Sagt man: die Negation des Seins ist das Wesen, so enthält ein so abstracter Ausdruck wohl das Richtige, daß das Wesen die Bestimmungen des Seins in sich aufhebt, kann aber auch leicht mißverstanden werden, als ob im Wesen das Sein gänzlich verschwunden wäre. Dies ist so wenig der Fall, daß das Wesen vielmehr ohne das Sein gar nicht Wesen wäre, denn es ist nichts Anderes, als die Reflexion des Seins in sich selber. Wenn das Sein einen reellen Character hat, so hat das Wesen einen ideellen. Das Reelle ist aber in dem Ideellen enthalten. Ph. Fischer in seiner: Speculativen Charakteristik und Kritik

des Hegel'schen Systems, 1845, S. 231 hat behauptet, daß der Begriff des Wesens den ersten Theil der Logik ausmachen müsse, weil seine Bestimmungen einfacher und allgemeiner seien, als die des Seins, in denen er eine metaphysische Kosmologie findet. Er sucht diesen Einwurf dadurch scheinbar zu rechtfertigen, daß in der Auseinandersetzung des Seins schon die Begriffe von Identität und Unterschied, Nothwendigkeit und Zufälligkeit u. s. f. vorkämen, die also auch früher abgehandelt werden müßten. Aus diesem Standpunct kann man dann noch weiter gehen und behaupten, daß auch der Begriff von Begriff, Urtheil und Schluß den ontologischen Kategorien voraufgehen müßte, da doch, subjectiv genommen, bei ihrer Auseinandersetzung Begriffe gebildet, Urtheile gefällt, Schlüsse gezogen würden. Allein, wenn von der Identität, dem Unterschiede u. s. w. gehandelt wird, so ist dies unmöglich, ohne dabei schon immer das Sein vorauszusetzen. Die Identität ist Identität der Qualität, Quantität, Modalität; der Unterschied ist Unterschied der Qualität, Quantität, Modalität u. s. w. Daß der Begriff des Seins an sich nicht auseinandergesetzt werden kann, ohne umgekehrt auch schon diese Begriffe der Identität, Differenz u. s. f. anzuwenden, ist etwas ganz Anderes, als die systematische Exposition dieser Begriffe selbst. Wollte man den Purismus der Darstellung bis zu einer so rigorosen Höhe treiben, so würde man consequent sich des Sprechens überhaupt zu enthalten haben.

Wir haben uns schon bei der allgemeinen Eintheilung darüber erklärt, weshalb wir die Lehre vom Wesen Aetiologie nennen möchten. Es ist in den Wissenschaften immer ein großer Vortheil, feste terminologische Bestimmungen zu besitzen. Der Hauptbegriff des Wesens ist aber der des Seins, welches der Grund der Existenz seiner Erscheinung, die Ursache seines Wirkens ist. Sein Begriff enthält die verschiedenen Formen der Causalität. Der Zweckbegriff allein könnte diese Abgrenzung streitig machen, weil er ebenfalls die Causalität in sich schließt. Er ist daher auch oft unter dem der Causalität als Endursache, causa finalis, abgehandelt worden z. B. auch von dem jüngeren Fichte in seiner Ontologie. Allein der Zweckbegriff unter-

scheidet sich von der Causalität des Wesens eben dadurch, daß in ihm nicht die blindwirkende Substanz, sondern die als Begriff wirkende Nothwendigkeit zur Ursache wird. Daß der Begriff der Ursache in dem des Zweckes enthalten sei, kann Niemand bestreiten, allein die bloße Immanenz der Ursache in der Wirkung ist darin aufgehoben, weil der Zweck als Begriff sich von seiner Verwirklichung unterscheidet. Dies ist der Grund, weshalb der Standpunct der Teleologie dem der unmittelbaren Causalität in der Geschichte der Philosophie nicht nur, sondern auch in den der übrigen Wissenschaften, wie im Leben entgegentritt. Im Leben nimmt er gewöhnlich die Form der Frage nach dem Nutzen von Etwas an. Operari sequitur esse.

Hegel hat nun unter dem Begriff des Wesens alle Reflexionskategorien vereinigt. Den Grund zu diesem unendlich wichtigen Schritt legte Kant theils durch seine Kategorie der Relation, theils durch seine Amphibolie der reinen Reflexionsbegriffe, Hegel aber hat nicht nur alle hierher gehörigen Begriffe vereinigt, sondern auch ihren Zusammenhang in einer so strengen Weise überzeugend dargethan, daß die Hauptpuncte für evident gelten können. Wir sagen, die Hauptpuncte, denn in der Ausführung der besonderen Bestimmungen ist hier für die Vervollkommnung der Wissenschaft gewiß noch ein reiches Feld. Wenn man Hegel's größere Logik mit dem kürzeren Abriß in seiner Encyklopädie vergleicht, so kann man leicht gewahren, daß er nirgends mehr, als in der Lehre vom Wesen, geändert hat und man kann daraus auch einen Schluß auf die Schwierigkeiten machen, die sich seiner ersten Bearbeitung entgegensetzten.

Die Kategorien des Seins sind transitorische Begriffe. Sie gehen in einander über und gehen in sich zurück. Die Veränderung ist ein Werden von Qualität zu Qualität, von Quantität zu Quantität, von Modalität zu Modalität. Die Kategorien des Wesens dagegen sind Reflexionsbegriffe d. h. solche, die schon an sich nicht ohne ihre Entgegensetzung gedacht werden können. Sie reflectiren sich durch sich selbst in ihrem Gegensatz. Wir reflectiren, wenn wir in ihnen denken. Sie beziehen sich auf sich selbst, indem sie aus ihrer Entgegensetzung in sich zurückkehren. Es ist daher in ihnen ein

Moment des Scheines gesetzt d. h. eines Seins, das unmittelbar nichts Reelles ist, sondern als Verhältniß des Seins existirt. Aller Schein, sagt Herbart mit Recht, weis't auf ein Sein. Der Schein ist ein Sein, welches nicht etwa überhaupt nicht wäre, sondern nicht so ist, wie es zu sein scheint. Der Schein ist also das Sein eines relativen Nichtseins. Während man die Rotation der Erde um ihre Achse noch nicht kannte, berechnete man doch schon Sonnenfinsternisse. Wenn man fälschlich die Bewegung der Sonne um die Erde annahm, so hinderte dies nicht die Richtigkeit der Berechnung, weil dem Schein ein wirkliches Sein zu Grunde liegt. Für unser Bewußtsein ist die Bewegung der Sonne um die Erde zum Schein herabgesetzt, aber für unsere Anschauung existirt er noch und wird er immer existiren müssen. So ist in jedem Reflexionsbegriff ein Reflex vorhanden, der das jedesmalige Verhältniß des Seins ausspricht und die besondere Bestimmung des Wesens ausmacht. Das Sein, wie schon gesagt, bleibt dabei an sich dasselbe, aber seine Beziehung ändert sich. Dasselbe Sein kann aus sich als Grund in die Existenz treten, als Kraft sich äußern, als Ursache wirken, d. h. die Unterschiede des Wesens sind nicht reale Veränderungen des Seins in seiner qualitativen, quantitativen oder modalen Bestimmtheit, sondern Unterschiede nur seines Verhältnisses, eine Aenderung seiner Beziehungen.

Eben deswegen werden die Kategorien des Wesens Reflexionsbegriffe genannt, denn jede setzt sich nicht nur in Verhältniß zu einer andern Bestimmung überhaupt, sondern zu einer andern, die mit ihr an sich als ihre andere untrennbar verbunden ist. Die Bestimmungen des Seins gehen auf die mannigfaltigste Weise in einander über, bei einem Reflexionsbegriff aber tritt sofort ein durch ihn selbst gesetzter Gegenbegriff auf, wie die Einheit den Unterschied, der Unterschied die Einheit, der Grund die Folge, die Folge den Grund, die Ursache die Wirkung, die Wirkung die Ursache an sich hat. Dieser Zusammenhang der Reflexionsbegriffe hat daher die Aufmerksamkeit der formalen Logik auf sie besonders herausgefordert, so daß sie von derselben unter dem Titel der Denkgesetze ausgezeichnet sind. Gesetze des Denkens sind nun wohl alle

Bestimmungen der Logik und die Logik definirt sich ja auch ausdrücklich als die Wissenschaft von den Gesetzen des Denkens. Man wollte aber unter jenen Denkgesetzen diejenigen Bestimmungen zusammenfassen, die ein Kriterium für die Wahrheit eines Gedankens enthalten sollten. Die Begriffe der Identität, des Widerspruchs, des ausgeschlossenen Dritten und des zureichenden Grundes sollten die allgemeinen Bedingungen sein, ohne deren Erfüllung keine besondere Operation des Denkens richtig sein könnte. Aus diesem Grunde stellte man sie an die Spitze der Logik. Sie sollten sich zwar zunächst nur auf das Denken beziehen, urtheilten aber mittelbar auch über das Sein. Sie waren also nicht blos formal logische, sondern zugleich metaphysische Kategorien. Wenn z. B. das sich selbst Widersprechende nicht gedacht werden kann, so kann es auch nicht existiren. Eine lebendige Leiche kann nicht gedacht werden, also kann sie auch nicht existiren u. s. w.

Neben den sogenannten Denkgesetzen wurde von den Reflexionsbegriffen der Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften hervorgehoben, weil Ding nicht das unmittelbar einfache, sondern das auf seinen Grund bezogene Dasein ist, an welchem das Wesentliche sich vom Unwesentlichen unterscheidet. Dieser Begriff, das Ruhekissen aller Trägheit und Unbestimmtheit im Denken, hat eine ungeheure Elasticität, in welche die feineren Unterscheidungen sich verlieren. Es ist unsäglich, was man ihm Alles aufbürdet und man darf sich nicht wundern, daß man diesen Liebling der rohen Reflexion mit den Denkgesetzen in der Form von abstracten Sätzen vereinigt hat, indem man sagt: jedes Ding ist sich selbst gleich; jedes Ding ist von einem andern unterschieden; kein Ding kann sich selbst widersprechen; von zwei sich widersprechenden Bestimmungen kann einem Dinge nur die eine oder andere zukommen; jedes Ding muß einen zureichenden Grund seiner Existenz haben.

Die Eintheilung des Begriffs des Wesens ist die sehr einfache, daß es als Einheit des Grundes und seiner Erscheinung die Wirklichkeit ist. Das Wesen ist 1) der Grund seiner Existenz. Existenz ist Sein, aber nicht unmittelbares, sondern als durch das Wesen gesetztes Dasein. Das Wesen ist daher 2) das in seiner Existenz erscheinende. Die Erscheinung ist nicht

ein wesenloser Schein, sondern der Schein, in welchem das Wesen, was es an sich ist, in Verhältniß zu Anderem zeigt. Der vollkommene Begriff des Wesens als der Einheit seiner selbst und seiner Erscheinung ist 3) die Wirklichkeit. Das Wirkliche ist wesenhaft, aber es ist nicht blos Wesen an sich, sondern es ist auch das sich setzende Wesen, das aus seinem Gesetztsein in sich zurückkehrt. Im gewöhnlichen Leben sprechen wir nach dem Zusammenhang dieser Kategorien ganz richtig, während wir in der Wissenschaft oft dadurch fehlen, daß wir von dem Zusammenhang abstrahiren. Der Dogmatismus behauptet das sich immer gleiche Wesen als das wahrhafte Sein. Der Skepticismus hingegen hält sich an die Erscheinung und behauptet aus ihrer Verschiedenheit heraus die Unmöglichkeit, das Wesen an sich zu erkennen. Als Sophistik setzt er die Erscheinung zu einem bloßen Schein herab. Es gibt für sie nichts Absolutes, nur Relativitäten, die, gleichgültig gegen einander, in's Unendliche hin sich ändern können. Der transscendentale Kriticismus leugnet zwar nicht das Dasein des Wesens an sich, wohl aber seine Erkennbarkeit, indem er die Erscheinung vom Wesen trennt. Nach ihm sollen wir zwar die Erscheinung erkennen, nicht aber das Ding an sich. Er vergißt, daß die Erscheinung gar nicht Erscheinung wäre, wenn nicht das Wesen es wäre, welches darin erschiene.

Wenn die Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, die vornehmsten der empirischen Wahrnehmung und Beobachtung sind, so dienen die das Wesen hauptsächlich zur Verarbeitung des Stoffs der Erfahrung, das Wesentliche vom Unwesentlichen zu unterscheiden und das Entstehen der Erscheinungen zu erklären und zu begründen. Ein sehr großer Theil dieses weitläuftigen Geschäfts besteht factisch in einem höchst unkritischen Gebrauch der Reflexionsbestimmungen. Die Unbehülflichkeit, mit welcher man sich benimmt, wird oft als Gründlichkeit und die Verworrenheit, mit welcher man die Kategorien durcheinanderwirft, als Tiefsinn bewundert. Doch ist man wenigstens so gescheut, das Lesen solcher im Ruf äußersten Wissenschaftlichkeit stehenden Schriften einigen Eingeweiheten zu überlassen und sich mit der Anwendung ihrer angeblichen Resultate zu begnügen.

## Erstes Capitel.

### Das Wesen als Grund.

Für uns ist der Begriff des Wesens das Resultat der Vollendung des Begriffs des unmittelbaren Seins. Das Wesen ist das wirkliche Sein. Es enthält alle Bestimmungen der Qualität, Quantität und Modalität in sich, weshalb oft, wenn gesagt werden soll, was das Wesen eigentlich sei, auf eine dieser Kategorien zurückgegangen wird. Aber diese Kategorien, selbst die des Maaßes, reichen nicht aus, den Begriff des Seins an und für sich zu fassen, weil das Sein sich von sich selbst als Grund und Erscheinung unterscheidet. Erst wenn wir die mannigfaltigen Prädicate des Seins zur Einheit des Wesens zusammenfassen, glauben wir uns im Erkennen beruhigen zu dürfen. Je mehr wir von dem Sein wissen, um so leichter, scheint es werden wir auch das Wesen begreifen, allein oft dauert der Proceß des Erkennens sehr lange, bevor es gelingt, die Vielheit der schon gefundenen Bestimmungen in die Einheit ihres Wesens zu vertiefen. Wir kennen z. B. das Licht. Wir wissen, daß es unwägbar und unsperrbar ist, daß es sich mit einer bestimmten Geschwindigkeit bewegt, daß es im Durchgange durch verschiedene Medien seine Richtung ändert, daß es in gewissen Winkeln gebrochen wird u. s. w. und doch fragen wir: was ist das Wesen des Lichts? Ist es einfach oder zusammengesetzt? Ist es eine Bewegung des Aethers? u. s. w. Weil das Wesen an sich einfach sein muß, so wird nun im Suchen nach seinem Begriff oft der Fehler begangen, daß man von dem Sein abstrahirt, als ob das Wesen außerhalb seiner qualitativen, quantitativen und modalen Bestimmtheit noch wieder ein ganz anderes sein sollte. Man nennt die Bestimmungen des Seins die Oberfläche, von welcher man in den Kern des Wesens dringen müsse, allein man vergißt, daß dieses ohne jene nicht gedacht werden kann und daß es die Wahrheit des Seins nur in sofern ist, als es dessen Bestimmungen in sich aufhebt. Mit mystischen Farben malt man oft nur den abstracten Begriff des Wesens aus, wo man eine besondere Bestimmtheit des Wesens angeben sollte. Man

entleert das vermeintliche Wesen seines Kerns, verlegt es, um es recht zu ehren, ganz aus dem Sein heraus und täuscht sich durch Allgemeinheiten, die nur einen rhetorischen Werth haben. Das bloße tautologische Reden vom Wesen stellt oft schon zufrieden. Solche vornehminhaltlose Beschreibungen des „austergrauen Absoluten", wie Hegel in einem Brief an Göthe sich einmal scherzend ausdrückte, sind es vorzüglich, welche die Philosophie oft so unfruchtbar und unerquicklich machen. Es kann einem dabei ähnlich zu Muthe werden, wie dem Seefahrer, der in die Magelhaensstraße gelangt und zwischen ihren von ewigem Schnee bedeckten Felsen, an deren Wänden nur dürftiges Moos hinkriecht und an deren Fuß sich die Welle des eingepreßten Meeres mit trauriger Klage bricht, die grauenhafteste Einsamkeit und geschichtloseste Oede empfindet.

Das Wesen ist: 1) der **Grund** seiner selbst; weil es sich selbst setzt, so ist es 2) der **Unterschied** von sich, denn sein Dasein erscheint als seine **Folge**; die **Existenz** als ein Existirendes ist 3) was wir **Ding** nennen. Ding ist das durch das Wesen als Grund vermittelte bestimmte Dasein.

## I.

## Das Wesen an sich als Grund.

Das Wesen ist die in der unaufhörlichen Veränderung des Seins sich gleich bleibende Einheit desselben. Dies war der Begriff mit welchem sich für uns die Entwicklung des unmittelbaren Seins abschloß. Das Wesen enthält daher: 1) die Bestimmung der Einheit als der Gleichheit mit sich oder als **Identität**; 2) den **Unterschied** des Wesens von sich selbst und 3) die Einheit seiner Identität mit ihren Unterschieden als den **Grund** seiner Existenz.

Sieht man sich in den Handbüchern der Logik und Metaphysik nach einer Definition des Begriff's des Wesens um, so erstaunt man, in den meisten eine solche gar nicht finden zu können, obwohl vom Unterschied des Wesentlichen und Unwesentlichen jeden Augenblick die Rede ist. Einige wagen sich an eine Definition, skizziren sie aber nur im Vorbeigehen, Andere wollen sich ernstlicher darauf einlassen, bringen aber statt einer wirk-

lichen Definition nur eine schwankende Paraphrase des Begriff's der Qualität hervor. Diese Flüchtigkeit und Unsicherheit hat ihren innern Grund in der Natur des Wesens selbst, die sich nicht durch einen abstracten Satz erschöpfen läßt, weil sie schlechthin dialektischer Beschaffenheit ist und den Uebergang ihrer Bestimmungen in einander fordert. Identität, Unterschied, Grund, haben gleiches Recht, berücksichtigt zu werden. Man wird nun gewahren können, daß der Begriff der Identität fast in allen Definitionen des Wesens, obwohl unter den verschiedensten Wendungen, vorkommt und daß er, auch bei nur einiger Austiefung, sofort zum Begriff des Grundes führt. Man sagt z. B. gewöhnlich: „wesentlich sind diejenigen Attribute, durch welche der Begriff wird, was er ist und durch deren Wegnahme er entweder ein anderer oder vernichtet würde." Ein Attribut, welches nicht weggenommen werden kann, ohne den Begriff zu verändern oder zu vernichten, muß derjenige Begriff sein, der das in aller Veränderung des unmittelbaren Daseins identische Sein als das Wesen enthält. Bachmann, wie wir schon einmal anführten, sagt in seiner Logik 104: „Das Wesen, essentia seu interna natura, eines Dinges nennen wir den Inbegriff der beharrlichen Eigenschaften in ihm, durch welche es eben so und nicht anders bestimmt worden. Man kann sie nicht wegdenken, ohne die innere Natur desselben aufzuheben." Hier ist der Inbegriff des Identischen durch die Beharrlichkeit mittelst der Kategorie der Zeit veranschaulicht und durch das Sprechen von einer inneren Natur die Täuschung hervorgebracht, als ob der Begriff des Wesens dadurch tiefer erfaßt wäre. Chalybäus in seinem Entwurf einer Wissenschaftslehre 1846 fordert S. 35. für den Begriff des Wesens die Einheit des Seins und des Werdens und versteht unter Sein das, was im Wechsel des Werdens als dem im Innern des Seienden verlaufenden Proceß sich gleich bleibt; d. h. das Identische. Andere heben aus dem Begriff des Wesens hervor, daß es als Grund seiner Existenz gedacht werden müsse. Wenn Aristoteles eine ὀυσία πρώτη und δεύτερα unterschied, so verstand er unter der ersteren das Einzelne, unter dem zweiten das Allgemeine als die Gattung; das Wesentliche ist ihm aber eigentlich die Form, μόρφη, die sich als das

thätige, sich selbst bestimmende Wesen gleich bleibt und sich von der Materie als ihrem passiven Dasein unterscheidet. Die Substantialitätsphilosophie von Descartes, dem Katholiken, Spinoza, dem Juden und Leibnitz, dem Protestanten, faßte das Wesen als Grund seiner Existenz in dem Begriff der Substanz zusammen, welche das sei, was zu seinem Existiren nicht des Seins eines Andern bedürfe oder dessen Wesen nur als existirend gedacht werden könne. Helfferich, die Metaphysik als Grundwissenschaft, 1846 S. 63, sagt: „Schon der sprachliche Ausdruck deutet es an, daß das Wesen, verschieden vom Sein, keinen negativen oder Beziehungsbegriff ausdrückt, sondern das durch sich und für sich bestehende Sein, ein in sich selbst Bestand Habendes. Das Wesen ist das einfache Was." Was durch sich besteht, ist eben der Grund seiner Existenz.

Aus diesen wenigen Erinnerungen wird schon zur Genüge erhellen, daß bei dem Begriff des Wesens die Begriffe Identität, Unterschied, Grund, unvermeidliche sind, aber auch, daß erst die einheitliche Totalität dieser Bestimmungen den allgemeinen Begriff des Wesens vollenden könne. Dieser Begriff, als ein metaphysischer und logischer, kommt sowohl der Natur, als dem Geist zu. Durch die äußere Vermittelung eines Daseins muß man sich nicht über das Wesen desselben täuschen lassen, wie es der Grund seiner Existenz ist. Das Lebendige z. B. bedarf, sich zu erhalten, der Nahrung, die es assimilirt und secernirt, allein die Nahrung ist nicht der Grund des Lebens. Dies existirt nur durch sich selbst und die Nahrung ist ihm nur ein Mittel zur Anfachung seines Stoffwechsels, in dessen kreisender Veränderung es sich selbst gleich bleibt. So wird auch das Bewußtsein nicht durch die Gegenstände hervorgebracht, auf welche es sich bezieht, sondern es bringt sich selbst hervor. Es ist der eigene Grund seiner Existenz und die Objecte sind nur ein Stoff seiner Bildung. Weil also die logische Wissenschaft den Begriff des Wesens so gut als alle andere zu ihrem Ressort gehörigen Begriffe erst in seiner universellen Abstraction zu fassen hat, so erklärt sich daraus die Neigung, bei ihm theologische Substitutionen zu machen. Ist der Begriff des Wesens an sich richtig bestimmt, so muß natürlich auch der Begriff des göttlichen We-

sens die Kategorien desselben aufweisen. Gott muß als Wesen mit sich identisch sein, sich von sich unterscheiden und den Grund seiner Existenz ausmachen. Dies ist aber vorerst eine nur formelle Uebertragung des Logischen auf die göttliche Realität, denn, was diese nun in ihrem Wesen sei, das hat die speculative Theologie zu erörtern. Daß aber die Bestimmungen des Wesens, als sogenannte Denkgesetze, zugleich Bestimmungen des Seins sind, oder daß sie, wie man sich ausdrückt, als Formen unseres subjectiven Denkens zugleich reale Bedeutung haben, ist eine Qualität, welche sie mit allen übrigen Momenten der logischen Wissenschaft theilen. Wenn uns in der Form von Imperativen zugerufen wird: unterscheide in deinem Denken das Gleiche vom Ungleichen, vermeide den Widerspruch und beachte den Zusammenhang von Grund und Folge! so wär' es doch sonderbar, wenn diese Gesetze nicht auch das angingen, was nach ihnen gedacht wird.

### 1) Die Identität.

Das Wesen als das in aller Veränderung gleiche Sein ist Eins mit sich. Nicht vom numerischen Eins ist die Rede, sondern von der Gleichheit des Seins mit sich selbst, in welcher die Beziehung auf den Unterschied liegt. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel seiner Maaßverhältnisse wird als Wesen zur positiven Einheit, welche durch ihre Unterschiede als diejenige Eigenthümlichkeit hindurch greift, in welcher sie übereinstimmen oder identisch sind. Alle Ausdrücke, in denen das Wesen beschrieben wird, streben darnach, die Identität zu schildern. Einerleiheit, Einfachheit, Sichselbstgleichheit, Widerspruchslosigkeit, Homogeneität, wenden die Identität nur nach verschiedenen Seiten hin. Als Denkgesetz hat man sie das principium identitas sive positionis genannt und in verschiedenen Sätzen formulirt: $a = a$; ens est ens; idem sibimet ipsi est idem; jedes Ding ist sich selbst gleich.

Von der Identität als solcher läßt sich nichts weiter sagen. Es kommt auf die concrete Existenz an, von welcher sie in bestimmter Weise behauptet wird, denn in dieser macht sie das aus, was dieselbe von andern Existenzen als eigenthümliche unterschei-

det. Die qualitativen, quantitativen und modalen Bestimmungen des Seins heben sich in der Einheit des Wesens zu untergeordneten Momenten auf, in deren Verschiedenheit es die Gleichheit mit sich behauptet. Es ist z. B. das Wesen des Kreises, daß in ihm jeder Punct der Peripherie sich in gleichem Abstand vom Centrum befindet. Keine Figur kann auf den Namen eines Kreises Anspruch machen, welche dieser Bestimmtheit entbehrt. Sie ist das Wesentliche der Kreisfigur. Wie groß oder klein ein Kreis sei, aus was für einem Material er sinnlicher Weise bestehe, welches Verhältniß er zu andern Formen haben möge, dies Alles ist nicht wesentlich, ihn zum Kreise zu machen. Nur durch jene Bestimmtheit unterscheidet sich der Kreis von jeder andern Figur. Würde dieselbe von einer Figur ausgesagt werden können, so würde sie eben damit zu einem Kreise erklärt werden. Wir fragen oft, worin das Wesen von Etwas bestehe und erwarten dann, zu vernehmen, was sein Dasein durch und durch von jedem andern unterscheide. Dies ist aber oft nicht leicht, zu sagen und daher rührt es, daß gerade für die Bestimmung des Wesens oft so mannigfaltige Abweichungen zum Vorschein kommen. Das Wesen als die Einheit des Seins durchdringt mit seiner Eigenthümlichkeit alle Seiten seines Daseins, weshalb dem Verstande die Möglichkeit gegeben ist, jede derselben als das Wesen zu behaupten. Das Wesen der Dorischen Säule z. B. ist der Ausdruck der Kraft. Das Verhältniß des Durchmessers zur Höhe, die Gestalt des Fußes und des Capiteis, die Weite des Abstandes zwischen Säule und Säule, dies Alles athmet gewaltige und doch maaßvoll in sich beharrende Kraft. Weil nun dieselbe in jeder dieser Bestimmungen enthalten ist, so kann der Verstand in jeder das eigenthümlich Unterscheidende der Dorischen Ordnung finden.

Wegen ihres Verhältnisses zum Unterschiede pflegen wir die Identität durch besondere Prädicate zu charakterisiren. Wir nennen sie die **abstracte**, wenn bei ihr von der möglicher Weise in ihr enthaltenen Unterschiede abstrahirt wird. Diese Unterschiedlosigkeit wird gewöhnlich nur relativ gesetzt. Hingegen nennen wir sie die **concrete** Identität, wenn sie als die Einheit ihrer selbst und ihrer Unterschiede gesetzt wird. Hegel bedient

sich für diese häufig der Bezeichnung der **negativen** Identität, ohne daß er dieselbe einer positiven entgegensetzen will. Er will damit vielmehr die Einheit als thätige beschreiben und kann daher großen Mißverstand veranlassen, wenn man ihn in solchen Fällen nicht aufmerksam liest. Negative Identität soll bei ihm heißen, daß das Wesen nicht nur sich in seinen Unterschieden gesetzt, sondern dieselben als das Negative der Identität auch wieder, gerade kraft seiner Identität, negirt hat und daß es, als diese Negation der Negation affirmativ in sich zurückkehrt. Er wendet daher den Ausdruck der negativen Identität oft gerade bei den höchsten Synthesen, Leben, Geist, Staat, Schönheit u. dgl. an.

2) Der Unterschied.

Unterschied ist die Negation, zu welcher das Wesen sich in sich selbst bestimmt. Den Begriff des Unterschiedenseins haben wir natürlich schon immer denken müssen, denn alles Denken ist so gut, als alles Sein, ein Unterscheiden. Es ist aber ein Unterschied zwischen dem Unterschiedensein und dem Begriff des Unterschiedes. In Ansehung des ersteren könnte es nothwendig erscheinen, die ganze Wissenschaft mit dem Begriff der Identität und des Unterschiedes anzufangen, weil ohne Identität und ohne ihre Differenz gar nichts gedacht werden kann. Dies ist auch nicht selten geschehen. Da nun die wahre Identität als concrete den Unterschied in sich enthält, so haben Manche, z. B. **Reiff** in seiner Schrift über den Anfang der Philosophie, sogar mit dem Unterschiede als der dualistischen Voraussetzung der Identität angefangen. Dies ist jedoch ein offenbarer Irrthum, denn die Identität ist es, welche den Unterschied als den ihrigen setzt und ihn deshalb in sich zurückzunehmen vermag. Umgekehrt aber ist es nicht der Unterschied, der die Einheit hervorbringt. Von dem Begriff des **Andersseins**, wie er in der Qualität, Quantität und Modalität vorkommt, ist der Begriff des Unterschiedes als Unterschied des Wesens zu unterscheiden. In Ansehung dieses Begriffes ist es der des Wesens, welches als die Einheit des Seins mit sich den Unterschied von sich setzt. Das Wesen, an sich Eines, unterscheidet sich von sich

selber und hört folglich nicht auf, Beziehung auf sich zu-sein, wie Herakleitos so schön gesagt hat: τὸ ἓν διαφεροῦν ἑαυτῷ. Die Identität bleibt in ihrem Unterschied mit sich identisch, so wie der Unterschied einen Sinn nur hat als Unterschied der Identität. Wir vergleichen subjectiv die Unterschiede theils mit einander, theils mit ihrer Identität und umgekehrt, aber das Wesen vergleicht sich auch objectiv in ihnen mit sich selber. Wir erscheinen uns im Vergleichen subjectiv unbeschränkt. Die Willkür der Phantasie, wie die eines Aristophanes, Shakspeare, Rabelais, Jean Paul, scheint Alles auf Alles beziehen zu können, allein selbst der beweglichste und ausschweifendste Witz hat doch an dem tertium comparationis seine objective Schranke. Er überrascht uns, bald, indem er eine Identität, bald, indem er eine Differenz hervorhebt, allein der Punct der Uebereinstimmung muß doch vorhanden sein. Diese Untersuchung gehört jedoch nicht hierher, sondern fällt in die Aesthetik und Rhetorik.

Der Unterschied ist a) als der unbestimmte und äußerliche bloße Verschiedenheit; b) als der bestimmte und innere Gegensatz; c) als Entgegensetzung des Daseins des Wesens gegen die Identität seines Begriffs Widerspruch.

In der formalen Logik wird die Entgegensetzung als Widerspruch und Widerstreit, als contradictorische per simplicem negationem und als conträre per positionem alterius, als nur subjective und als objective, als nur logische und als reale unterschieden. Die contradictorische soll die einfache Negation eines Prädicats sein, welches einem Subject nur ἀποφατικῶς abgesprochen wird. Sie sagt: a ist nicht b; a ist nicht weiß u. s. f. Die conträre hingegen setzt ἐναντιῶς einem Prädicate das ihm dem Wesen nach widersprechende entgegen, das reale Contrarium, dem Weißen z. B. das Schwarze, dem Oben das Unten, dem Großen das Kleine u. s. w. Die contradictorische ist also nur Ausdruck der Verschiedenheit, die conträre Ausdruck der wesentlichen, im Begriff der Identität liegenden Entgegensetzung. Der Sprachgebrauch hat aber den Ausdruck Widerspruch nicht auf das Gebiet der blos contradictorischen Bestimmtheit beschränkt, sondern versteht darunter auch die Entzweiung des Wesens mit sich selbst. Durch

diese Differenz zwischen der formalen Logik und dem üblich gewordenen Sprachgebrauch erklären sich viele Streitigkeiten über diese Begriffe.

Außerdem aber sind noch zwei Puncte zu beachten. Der eine betrifft den Ausdruck: Identitätssystem. In einem solchen bezeichnet Identität die Homogeneität des Absoluten, welches, als Erscheinung genommen, nur in eine quantitative Differenz sich unterscheiden soll. Nach der Schelling'schen Philosophie — denn sie ist das Identitätssystem par excellence — soll das Absolute als die ursprüngliche Indifferenz von Subject und Object oder von Idealem und Realem das identische Wesen seiner in sich entgegengesetzten Erscheinung sein, in welcher jede Seite derselben die absolute Indifferenz als relative Differenz darstellt, indem die eine Reihe der Erscheinungen den einen, die andere den andern Factor der Indifferenz als überwiegend zeigt. Die reale sollte sodann das Maximum ihrer Idealität in der Gestalt des Menschen, die ideale das Maximum ihrer Realität im Kunstwerrk erreichen. Das Hegel'sche System, welches sich über diesen Pantheismus erhob, bedurfte daher einer andern Bezeichnung als der des Identitätssystems. Es wurde, um die Einheit des Geistes in seinem freien Unterschiede von der Natur anzudeuten, Monismus genannt.

Ein anderer Punct betrifft die Vermischung des Begriffs des Gegensatzes mit dem des Widerspruchs. Sie erklärt sich sehr leicht dadurch, daß im Widerspruch der Gegensatz enthalten ist und daß der Gegensatz in den Widerspruch übergeht. Es läßt sich nicht leugnen, daß die Hegel'sche Schule sehr oft da schon von Widerspruch gesprochen hat, wo, streng genommen, erst vom Gegensatz hätte die Rede sein dürfen. Hegel hatte sich des Begriffs des Widerspruchs in dem Sinne angenommen, daß er denselben nicht nur als einen logischen Fehler des subjectiven Denkens wollte gelten lassen, sondern auch die objective Existenz desselben in der Realität der Dinge behauptete. In seiner Apologetik des Widerspruchs hat er jedoch oft nur die Entgegensetzung gemeint, obwohl er sich des Ausdrucks Widerspruchs bedient. Dies hat dann zu der Ansicht verführt, als ob er den Widerspruch überhaupt an die Spitze seines Systems stellte,

während er in der That die Einheit des Wesens mit sich zu Grunde legte. Der Widerspruch galt ihm nur als ein wesentliches Moment in der Entwickelung der Idee. Er führte damit nur die Consequenzen der Kant'schen Vernunftkritik aus. In seiner ausführlichen Bearbeitung der Logik hatte er (S. W. IV., 59—63) der Auflösung des Widerspruchs einen besondern Abschnitt gewidmet. In der späteren Bearbeitung der Logik, wie sie in der Encyklopädie vorliegt, hatte er den Begriff des Widerspruchs gar nicht mehr als eine besondere Kategorie aufgeführt. Schon aus diesem Umstand hätte man zur Genüge entnehmen können, daß er den Widerspruch nicht als das Absolute selber, wie ihm Schuld gegeben worden, inthronisiren wolle. Daß er aber die Wörter Gegensatz und Widerspruch promiscue gebraucht, läßt sich nicht läugnen. So sagt er z. B. Encyklopädie, 4. Ausg., S. 119: „im Begriffe des Cirkels ist Mittelpunct und Peripherie und Mittelpunct einander entgegengesetzt und widersprechend." Entgegengesetzt allerdings, allein nicht widersprechend, da Peripherie und Mittelpunct in ihrer Entgegensetzung sich vielmehr einander entsprechen und ein Punct ohne Peripherie so wenig Mittelpunct, als eine Curve ohne Centrum Peripherie wäre, wie Hegel selber sagt, daß beide Bestimmungen dem Begriff des Kreises gleichwesentlich sind d. h. der Kreis aus der Einheit seines Wesens sich in diese Entgegensetzung selbst unterscheidet. So führt Hegel in der Logik (S. W. IV., 70) auch Oben und Unten, Rechts und Links, Vater und Sohn, als Beispiele des Widerspruchs an, während in ihnen nur der einfache Gegensatz vorhanden ist.

### a) Verschiedenheit.

Verschiedenheit ist der Unterschied, der in das Dasein des Wesens fällt und daher alle Momente des Seins an sich hat. Das Wesen an sich ist identisch, aber sein Dasein ist durch die Natur der äußerlichen Unmittelbarkeit verschieden. Verschiedenheit, diversitas, ist nur Nichtidentität des Daseins. Das Wesen bleibt sich in allem Dasein gleich, aber sein Dasein unterscheidet sich als ein Dieses von jedem andern Dasein nicht nur jeder andern, sondern auch der nämlichen Wesenheit. Der Satz: Alles

ist verschieden; ist insofern wahr, weil mit der Bestimmtheit des Daseins die Zufälligkeit desselben unvermeidlich ist, mit welcher es sich auf anderes Dasein bezieht oder nicht bezieht. Das Verschiedene ist das Andere gegen Anderes überhaupt. Es ist verschieden von jedem andern Dasein, jeder andern Wesenheit, z. B. der Berg ist kein Stuhl, das Wasser ist keine Pflanze, Cäsar ist nicht Spanien, Klugheit ist nicht die Schwerkraft u. s. w. u. s. w. Aber es ist auch verschieden von jedem andern Dasein der nämlichen Wesenheit. Jeder Berg ist von jedem Berge, weil er eben ein anderer, verschieden; jeder Stuhl von jedem Stuhl; jedes Wasser von jedem Wasser u. s. w. Im gemeinen Sprichwort sagt man wohl, daß etwas einem andern so gleich sei, wie ein Tropfen oder ein Ei oder Blatt dem andern, allein in der Wirklichkeit ist jedes Dasein, wenn auch mit einem andern dem Wesen nach vollkommen identisch, doch ein verschiedenes, in welchem alle Bestimmungen des Seins anders modificirt sind, wäre es endlich auch nur in dem andern Verhältniß zum Raum oder zur Zeit, weshalb Aristoteles die Verschiedenheit der Lage sogar unter die Kategorien aufnahm. Es ist unmöglich, daß ein Dasein einem andern trotz der Gleichheit ihres Wesens gleich sei. Dies heißt aber eben so viel, als daß die Verschiedenheit eine nothwendige Bestimmung im Dasein der Identität ausmacht. Von dieser Seite sprach Leibnitz den Begriff der Verschiedenheit in dem sogenannten principium indiscernibilium aus, womit er nicht die ununterscheidbare Gleichheit, sondern im Gegentheil die Unmöglichkeit bezeichnen wollte, daß von demselben Wesen zwei Exemplare aufgefunden werden könnten, die sich in gar nichts unterscheiden ließen und einander bis zur Ununterscheidbarkeit gleich wären.

Die Verschiedenheit als solche ist zwar nothwendig, aber als bestimmte ist sie zufällig. Ein Berg z. B. ist von einem andern Berge verschieden. Dies ist nothwendig, denn er ist ein anderer. Wie er aber verschieden ist, in seiner Gestalt, Höhe, Beschaffenheit, ist zufällig. Die Verschiedenheit ist deshalb nicht nur ein äußerlicher Unterschied, sondern auch ein unbestimmter, denn es bleibt zufällig, welche Seite des Daseins für die Beziehung gerade in's Spiel gesetzt wird. Gewöhnlich denken wir

bei dem Vergleichen, welches den Unterschied ermitteln soll, nur an uns als die Vergleichenden. Wir würden aber nicht vergleichen können, wenn nicht die Unterschiedenen sowohl identisch als verschieden wären, denn im Vergleichen geben wir an, worin sie identisch und worin sie verschieden sind. Wir machen wohl die Vergleichung, allein wir machen nicht die Verschiedenheit. Diese müssen wir als gegeben vorfinden. Wenn wir die Quadrate der beiden Katheten mit dem der Hypotenuse vergleichen und sich nun ergibt, daß die Summe der beiden erstern dem Quadrat der letztern gleich ist, so ist es die Größe, in welcher die Quadrate sich selbst mit einander vergleichen. Wenn Homer einen Helden mit dem Löwen vergleicht, so geschieht dies in einer bestimmten Beziehung, worin sie zusammentreffen, in der Stärke, Schnelligkeit, Tapferkeit.

Die Mannigfaltigkeit des Verschiedenen geht in's Unendliche. Gegen die Gleichheit des Wesens, die sich im zufälligen Durcheinander des Daseins erhält, kann diese Unendlichkeit geringfügig dünken. Und doch ist sie nicht weniger der Verwunderung werth. Freilich gehört es zur Bildung, sich über sie zu erheben, gerade wie es zur Bildung gehört, sich nicht durch das Immense von Zahlen imponiren zu lassen. Auch stumpft in der Regel die Erfahrung uns gegen die Verschiedenheit ab, so daß sie gerade das ausmacht, was wir trivial nennen. Wer wüßte denn nicht, daß Alles verschieden ist! Wer wollte sich bei einer solchen Alltäglichkeit aufhalten! Es gibt Vieles in der Welt, worüber wir uns nicht mehr verwundern, woran wir mit jener impassibility vorübergehen, die bei den Engländern zum guten Ton gehört und die auch bei uns frühreife Menschen so zu copiren gelernt haben, daß ihnen Alles a priori geläufig zu sein scheint und daß sie, wenn sie am Morgen etwas zum ersten Male in ihrem Leben kennen lernten, am Abend davon mit der Miene einer Vertraulichkeit sprechen, die in ihrer affectirten Gleichgültigkeit jeden Verdacht ausschließt, daß sie es nicht schon von jeher gewußt hätten. Aber nicht weniger gehört es zur wahren Bildung, sich den Sinn für jene leisen, zarten Differenzen zu erhalten, in deren bunte und endlose Mannigfaltigkeit sich das immer gleiche Wesen stillgeschäftig

wandelt und uns das Alte und längst Bekannte jährlich, täglich, stündlich zu neuem Reiz verjüngt. Hyperboräer, schaue die holde Sonne! So eben bricht ihr goldener Strahl endlich wieder durch das graue Gewölk. Oft schon sahest du dies und doch ist es dir, als hättest du den Sonnengott noch nie so, wie jetzt, triumphiren gesehen. Und so ist es.

b) Gegensatz.

Wenn Verschiedenheit der äußerliche, zufällige und unbestimmte Unterschied ist, so ist Gegensatz der innere, nothwendige und bestimmte Unterschied. Er ist der innere Unterschied, nämlich der, in welchen das Wesen aus seiner Einheit selbst übergeht; der nothwendige, ohne welchen das Wesen nicht als Dasein existiren kann; der bestimmte, dessen Seiten sich durch sich selbst gegenseitig aufeinander beziehen.

Wir bezeichnen die Unterschiede des Gegensatzes mit dem Ausdruck des Positiven und Negativen.

Das Wesen als Einheit ist sowohl positiv als negativ. Es unterscheidet sich selbst in die Entgegensetzung. Als mit sich identisch setzt es sich in den Extremen des Gegensatzes. So verhält es sich positiv und so ist jedes Extrem selbst positiv. Es hebt aber auch die Extreme in seine Identität wieder auf. So verhält es sich zu ihnen negativ. Jedes Extrem ist also auch an sich positiv und negativ. Es ist positiv als eine nothwendige Bestimmung des Wesens und es ist negativ, sofern es dem andern Extrem entgegengesetzt ist, ohne dessen Voraussetzung es selber gar nicht Extrem wäre. Jedes Extrem ist folglich durch das andere bestimmt und bezieht sich im andern als in seinem andern auf sich selbst. Indem es sich setzt, setzt es zugleich das andere, aber als das ihm entgegengesetzte. In Beziehung auf sich positiv, verhält es sich gegen das andere negativ. Jedes ist also positiv und negativ, wie das Wesen selber. Das Nurverschiedene verhält sich im Unterschied des Daseins des Wesens nur ungleich; das wesentlich Unterschiedene verhält sich innerhalb der Gleichheit seines Wesens entgegengesetzt. Die Seiten des Gegensatzes sind die eigenen Extreme des Wesens, das ihre ihnen gleich nothwendige Mitte ausmacht, ohne welche

sie sich nicht als einander ausschließend auf sich beziehen würden. Das Wesen selber bezieht sich in ihnen, indem es sie setzt und indem es sie aufhebt, positiv und negativ auf sich, und sie, die Extreme, beziehen sich, indem sie durch die Einheit ihres Wesens sich gegen einander spannen, positiv und negativ auf einander. Die Extreme des Wesens werden einander nicht blos äußerlich entgegengesetzt, sondern setzen sich selbst kraft ihrer Identität einander entgegen. Sie bestimmen sich von Innen heraus durch ihre eigene Nothwendigkeit zur gegenseitigen Beziehung, so daß jedes, als an sich die Totalität des Wesens, das andere von ihm ausgeschlossene an sich hat und ihm seine Bedeutung gibt.

Die Vorstellung wirft freilich die Begriffe des Positiven und Negativen als völlig heterogene auseinander. Sie nimmt das Positive als die einfache Identität, die auf sich beharrt und alles Negative als ein wesentlich Anderes von sich ausschließt; das Negative hingegen nimmt sie nur als das Unwesen in der Bestimmtheit, sich gegen das Positive feindselig und zerstörend zu verhalten. In Zeiten, welche religiös, politisch und moralisch bankerutt sind, wird das Wort: positiv zu einem Zauberklange, als ob mit ihm schon alle Gefahren gebannt seien; das Wort: negativ wird umgekehrt zu einem Gespenst, dessen Erscheinen alles Leben tödte. Eine Dialektik, welche den Zusammenhang des Positiven mit dem Negativen nachweist, gilt dann für eine verderbliche Sophistik, gegen welche eine ehrliche und gesunde Logik den absoluten Unterschied des Positiven vom Negativen festhalten müsse. Die weitere Entwickelung wird uns zeigen, was an diesen Vorstellungen wahr und was daran falsch ist.

Unter dem Negativen wird auch die bloße Abwesenheit, das Nichtdasein eines Wesens, verstanden. Wir nennen dieselbe Privation, wie die Römer nämlich die Aristotelische στερήσις übersetzten. So wird die Finsterniß nur als eine Beraubung des Lichts, die Krankheit als ein Fehlen der Gesundheit, das Böse als ein Mangel des Guten betrachtet. Es ist richtig, daß die Finsterniß des Lichts beraubt ist, daß in der Krankheit die Gesundheit vermißt wird und daß das Böse des Guten entbehrt. Aber wie ist dies Negative des Positiven möglich? Das

Negative als bloße Nichtexistenz des Positiven ist nur eine **Unvollkommenheit** desselben und wird nicht als ein in sich selbst Positives begriffen. Finsterniß z. B. ist positiv die Materie. Alle Materie ist finster. Die Materie ist aber nicht ein Nichtseinsollendes, also auch Finsterniß nicht ein blos Negatives u. s. w.

Da der Gegensatz des Positiven und Negativen durch die Beziehung bestimmt wird, so ergibt sich daraus eine **Beweglichkeit** des Begriffs der Entgegensetzung. Es kommt auf die Beziehung an, in welche ein Wesen trit, ob es sich als positiv oder negativ determinirt. Der Begriff des Positiven und Negativen selber ist ein bestimmter, aber das Verhältniß eines Wesens in seinem Dasein kann sich ändern. Daher scheint es, daß das Positive und Negative nur ein **Relatives** sei. Dasselbe Quantum z. B. kann als Plus oder Minus gesetzt werden, so bleibt es an sich unverändert. Es hat an sich beide Möglichkeiten, addirt oder subtrahirt zu werden. a kann sowohl $+$ a als $-$ a sein. Auch dies ist richtig, allein in einem bestimmten Falle muß die eine oder andere Bestimmtheit hervortreten. Die Relativität hört auf. Derselbe Mensch kann unser Freund oder unser Feind sein; in einer bestimmten Beziehung kann er aber nur das eine oder das andere sein; ein Freund kann, im Verlauf der Zeit, unser Feind werden u. s. w. Eine gerade Linie ist eine gerade Linie. Als solche steht sie zur krummen im Gegensatz. Als gerade ist sie der mannigfaltigsten Beziehung fähig; mit dem Setzen einer bestimmten wird auch der bestimmte Unterschied gesetzt. Sie wird z. B. als senkrecht bestimmt, so ist sie der wagerechten als einer geraden entgegengesetzt. Der Begriff des Senkrechten ist ohne den des Wagerechten so wenig zu denken, als dieser ohne jenen. Jede ist eine gerade Linie, allein in Verhältniß zu einander sind sie positiv und negativ, sie bestimmen sich mit Nothwendigkeit durch einander. An einer Säule sind Fuß und Capitell, Durchmesser und Höhe, in dem Wechselverhältniß des Positiven und Negativen. Sie bestimmen sich durcheinander u. s. w. Aristoteles hat die Wechselbeziehung zwischen den Extremen des Wesens auch so ausgedrückt, daß das **Entgegengesetzte sich aus dem Entgegengesetzten erzeuge.** Um ihn nicht miß-

zuverstehen, muß man wohl beachten, daß er nicht sagt, durch das Entgegengesetzte im Sinn der Causalität. Er sagt nicht, daß das Wahre durch das Falsche oder das Falsche durch das Wahre, daß das Gute durch das Böse oder das Böse durch das Gute, daß das Lebendige durch das Todte oder das Todte durch das Lebendige, daß das Gerade durch das Krumme oder das Krumme durch das Gerade u. s. w. entstehe, sondern daß die eine Bestimmtheit als Existenz aus der andern als ihrer entgegengesetzten hervorgehe. Er spricht hierbei nicht von dem Wesen an sich, welches der Grund der Entgegensetzung ist. Er führt an, daß die gerade Zahl aus der ungeraden und die ungerade aus der geraden, jede durch Hinzutritt eines Eins, entstehe. Die gerade Zahl ist der ungeraden eben so, wie diese jener, entgegengesetzt. Ohne die gerade gäbe es keine ungerade und umgekehrt. Das Eins, die Zahl überhaupt, bringt sich in diesem Gegensatz hervor, denn jede bestimmte Zahl ist entweder gerade oder ungerade. Die eine entsteht aber nach Aristoteles aus der andern, denn + 1 oder — 1 verwandelt jede gegebene Zahl aus einer geraden in eine ungerade, aus einer ungeraden in eine gerade. Das Lebendige geht in das ihm Entgegengesetzte über, indem es stirbt. Das Kleine wird durch Wachsthum groß u. s. w.

Diese Dialektik ist also unvermeidlich. Platon schildert zwar im Theätet die Verworrenheit vortrefflich, in welche die Herakliteer durch das Auflösen aller Bestimmtheit verfielen, aber das Ja und Nein der Entgegensetzung in demselben Wesen ist recht eigentlich die Seele vieler Untersuchungen seines Sokrates, der eine wahre Lust daran hat, dem bornirten, abstracten Verstande und seiner naiven Ehrlichkeit oder hochmüthigen Einbildung Verlegenheiten zu bereiten, so daß er nicht weiß, ob nicht die Tapferkeit feige und die Feigheit tapfer, ob nicht das Gerechte ungerecht und das Ungerechte gerecht ist. In unsern Handbüchern ist die Erläuterung des Begriffs des Gegensatzes des Positiven und Negativen gewöhnlich auf die Beispiele von Nordpol und Südpol, von Base und Säure, von Vermögen und Schulden beschränkt; dies ist jedoch eine viel zu enge Fassung, denn überall, wo es auf die Bestimmung des Wesens

ankommt, muß auch die Entgegensetzung der Unterschiede seiner Identität gesetzt werden. Wär' es nicht vom didaktischen Standpunct aus unerläßlich, so sollte man in der logischen Wissenschaft eigentlich gar keine Beispiele aufführen, weil alle Wissenschaften unaufhörlich Beispiele zu den allgemeinen Begriffen liefern, um die es in der Metaphysik und Logik allein zu thun ist. Wenn man aber sieht, mit welcher Hartnäckigkeit die wenigen von Aristoteles, Baco von Verulam und von Kant gegebenen Beispiele in den Schulen wiedergekäut werden und wenn man die Verschiefung und Beschränkung der Begriffe erwägt, welche diese sanctionirte Tradition zur Folge hat, so erkennt man wohl die Pflicht, auf die Veranschaulichung der Begriffe auch durch andere Beispiele Fleiß zu verwenden, um die Stagnation der Wissenschaft an solchen Puncten zu heben und den Gesichtskreis zu erweitern.

Wir haben bei dieser Entwicklung des Begriffs des Gegensatzes noch nicht von der oben erwähnten, in den Schulen herrschenden Unterscheidung der Contradiction und der Contrarietät gesprochen. Die Contradiction ist nur eine subjective Negation, welche den Begriff der Verschiedenheit ganz abstract ausdrückt. Es wird irgend eine Bestimmtheit an Etwas negirt. Dann weiß man nur, daß sie nicht da ist. Ist sie nicht da, so kann man schließen, daß eine andere da ist, ohne daß man weiß, was für eine. Man spricht einem Gegenstande eine Bestimmtheit ab, das ist Alles. Die Contrarietät ist aber in der That der Begriff des Gegensatzes, wie er sich uns ergeben hat, nur daß die genauere Ausführung durch die Dialektik des Positiven und Negativen unterlassen und der Begriff durch ein paar Beispiele, daß dem Weißen das Schwarze, dem Guten das Böse, als conträres Gegentheil gegenüber stehe, erledigt zu werden pflegt. Die Dürftigkeit der formalen Logik in diesem Punct war der Grund, daß der Ausdruck Polarität durch die Deutsche Naturphilosophie in so ausgedehntem Umfange herrschend ward, weil er doch das Positive und Negative in der Gegenseitigkeit ihrer Beziehung bezeichnete und den Begriff des Gegensatzes in die Realität selbst übertrug.

c) Widerspruch.

Der unbestimmte, zufällige und äußerliche Unterschied ist die bloße Verschiedenheit. Der bestimmte, nothwendige und innere Unterschied ist der Gegensatz. Die Entgegensetzung des Daseins des Wesens gegen die Einheit desselben und gegen die Identität seines Begriff's ist der Widerspruch. Bei diesem Begriff denken wir gewöhnlich daran, daß wir als denkende oder wollende Subjecte uns in Widerspruch verwickeln können, nicht aber daran, daß der Widerspruch sich aus jeder Entgegensetzung erzeugen kann, wenn die Vermittelung der Extreme aufgehoben wird.

Wenn die Denkgesetze, wie man mit einigen gethan, als Sätze ausgesprochen werden sollen, so müßte man auch gesagt haben: Alles ist ein Gegensatz und Alles ist ein Widerspruch. Dies ist aber nicht geschehen. Man hat nur gesagt: Alles ist identisch und Alles ist verschieden. Den Begriff des Gegensatzes und Widerspruchs hat man vielmehr wieder auf den der Identität zurückgeführt und ihn insofern geleugnet. Man hat nämlich den Satz vom ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren im principium repugnantiae und im principium exclusi tertii sive medii aufgestellt. Man hat den Widerspruch in dem Denkgesetz berührt: Einem Subjecte kann ein Prädicat nicht zugleich beigelegt und abgesprochen werden. Diese Bestimmung enthält nur die Identität des Subjects mit einem seiner Prädicate. Es ist unmöglich, daß ein Subject zugleich ein Prädicat habe und nicht habe. Dies ist richtig. Es würde das Denken mit sich selbst in Widerspruch setzen, wenn es, indem es ein Prädicat setzt, dasselbe zugleich negiren wollte. Man würde das Subject nicht in solcher Entgegensetzung denken können. Nicht umsonst ist aber das Zugleich hinzugefügt, denn daß ein und dasselbe Subject zu verschiedenen Zeiten entgegengesetzte Bestimmungen habe, ist, wie wir schon sahen, kein Widerspruch, weil die Zeit den Uebergang desselben Daseins von einem Zustand in den entgegengesetzten vermittelt. Alles, was dem Werden als der Einheit von Sein und Nichtsein unterworfen ist, enthält diese Möglichkeit, weshalb, was gesund ist, krank, was schön, häßlich, was tugendhaft, lasterhaft, was gerade, krumm

werden kann u. s. w. Dasselbe Dasein verändert sich successiv zu entgegengesetzten Bestimmungen. Aber es ist auch zu erwägen, daß einem Subject der Gegensatz und Widerspruch als Prädicat zukommen kann. Es kann ein Subject zugleich sich untereinander entgegengesetzte, ja sich widersprechende Prädicate haben. Dann fordert das principium repugnantiae, daß ihm zugleich diese nicht sollen beigelegt oder abgesprochen werden können. Der Gegensatz und Widerspruch inhärirt dem Subject oder inhärirt ihm nicht. Diese Identität muß festgehalten werden. Ruhe und Bewegung z. B. sind sich einander entgegengesetzt. Was ruhet, schließt die Bewegung von sich aus; was sich bewegt, die Ruhe. Geht aber etwas aus der Ruhe in Bewegung oder aus der Bewegung in Ruhe über, so muß in diesem Augenblick das Entgegengesetzte im Entgegengesetzten existiren, wie Platon in der früher schon berührten Stelle des Parmenides nachgewiesen hat. Es ist eben so mit der Zeit. Die Gegenwart geht von der Vergangenheit zur Zukunft über. Sie existirt nur als dieses Uebergehen. In der Gegenwart wird die Zukunft aufgehoben und zur Vergangenheit verwandelt. In ihr, der wirklichen Zeit, ist das Entgegengesetzte, Zukunft und Vergangenheit, einen Moment hiedurch identisch. Dies ist kein Widerspruch im Sinn der Undenkbarkeit oder Unmöglichkeit, aber als ein existirender durch die Continuität der Zeit und Bewegung sich auflösender.

Nun soll aber nach dem Denkgesetz vom ausgeschlossenen Dritten oder Mittlern von zwei einander entgegengesetzten Prädicaten einem Subject nur das eine oder andere zukomme können. Es wird damit der Gegensatz vom Subject ausgeschlossen und wiederum nur die einfache Identität gesetzt. Die Logik sagt hier gewöhnlich: Alles ist sich selbst gleich; von zwei sich widerstreitenden Prädicaten kann demselben Subject nur das eine, nicht zugleich das andere zukommen; tertium non datur.

Es soll durch dies sogenannte Gesetz die Identität des Begriff's gesetzt werden. Würde dieselbe aufgehoben, so scheint es, würde das Denken um alle Klarheit und Sicherheit gebracht werden. Da aber das Denken als wahrhaftes das Sein zum Inhalt hat, so scheint es, würde dadurch auch alles Sein in ein

haltloses Chaos verkehrt werden. Der Verstand sträubt sich daher gegen die Zumuthung, den Gegensatz als Prädicat zu denken und versucht, das Entgegengesetzte in seiner reinlichen Absonderung festzuhalten. Man verkenne ihn nicht in dieser Anstrengung. Das Wahre kann nur wahr, nicht zugleich falsch, das Gute kann nur gut, nicht zugleich schlecht, das Schöne nur schön, nicht zugleich häßlich sein und umgekehrt. Der Begriff des Widerspruchs oder vielmehr des Nichtwiderspruchs, also der Identität, muß folglich als Kriterium des richtigen Denkens gegen alle dialektische Begriffsmengerei aufrecht gehalten werden. Dies ist in Ansehung der Einheit des Wesens überhaupt vollkommen wahr; es ist jedoch völlig unwahr, wenn man den Unterschied des Wesens von sich selbst betrachtet, denn in diesem liegt nicht nur die gleichgültige, gegensetzlose Verschiedenheit des äußerlichen Daseins des Wesens, sondern auch die Entgegensetzung desselben gegen sich innerhalb seiner Einheit und damit die Möglichkeit seiner Entzweiung. Der Begriff des Gegensatzes hat uns schon gezeigt, daß in jeder seiner Bestimmungen die ihr entgegengesetzte an sich enthalten ist, weil sie ohne diese Beziehung garnicht Entgegensetzung wäre. Das Positive hat einen Sinn nur durch das Negative, das Negative nur durch das Positive. Die Entgegensetzung ist aber der Unterschied, zu welchem das Wesen sich selbst bestimmt, ohne sich damit zu widersprechen. Centrum und Peripherie, Ein- und Ausathmen, arterielles und venöses Blut, Selbstpflichten und Socialpflichten, Längen- und Querachse der Ellipse u. s. w. sind nothwendige Gegensätze, in denen die Einheit des Wesens sich so wenig widerspricht, daß es vielmehr in ihnen sich affirmirt. Es muß daher, im Widerspruch mit der formalen Logik, behauptet werden, daß dem Wesen der Gegensatz wesentlich ist und daß ihm von entgegengesetzten Bestimmungen nicht blos die eine inhäriren kann, sondern daß ihm beide zukommen müssen. Erst in dem Setzen wie im Zurücknehmen ihres Unterschiedes beweist sich die Einheit des Wesens als eine wirkliche.

Das Wesen ist mithin selber die Einheit seiner Gegensätze. Es kommt nun aber darauf an, diese zu finden, denn wenn in Betreff ihrer geirrt wird, so muß natürlich Verwirrung entstehen.

In dieser Hinsicht will der Satz vom ausgeschlossenen Dritten oder Mittleren unstreitig die Einheit des Wesens vor einer Ausartung bewahren, allein auch hier gibt es ein Drittes, welches die Mitte der Gegensätze nicht als ihre concrete Einheit, wohl aber als Indifferenz ist. Das Entweder-Oder des Verstandes wird hier zwar nicht zu dem Sowohl-Als auch, wohl aber zu dem Weder-Noch aufgehoben. Es ist dies nicht blos die Möglichkeit eines Wesens, sich zu einer oder der entgegengesetzten Bestimmungen erschließen zu können, wie wenn man anführt, daß a + oder — a sein könne, sondern es ist die negative Neutralität, die als eine Mitte des Daseins möglich ist. Da eine solche Mitte nicht die concrete Einheit des Wesens selber ausmacht, so ist sie allerdings ein sich in sich widersprechendes Dasein, welches durch die Einheit des Wesens aufgehoben werden muß. Die Indifferenz des Seins gegen den Wechsel seiner Maaßverhältnisse ist eine andere, als diese Indifferenz des Daseins des Wesens, wie dasselbe nicht die Einheit des Wesens selber, sondern ein Mittleres zwischen den Extremen des Gegensatzes ist. Wahrheit oder Unwahrheit z. B. sind sich diametral entgegengesetzt. Ein Drittes ist unmöglich. Dies ist an und für sich richtig. Im Irrthum aber existirt ein Mittleres, denn der Irrende hält das Falsche für das Wahre. Er setzt sich der Wahrheit nicht, wie der Lügner, mit Bewußtsein entgegen, sondern glaubt an die Unwahrheit als an die Wahrheit. Gewißheit oder Ungewißheit sind sich entgegengesetzt; ein Drittes zwischen ihnen scheint unmöglich; aber der Zweifel ist dies Dritte, denn in ihm ist nur die Gewißheit der Ungewißheit vorhanden. Krieg oder Friede schließen eine Mitte zwischen sich aus; aber Waffenstillstand, oder, wie der Euphemismus der heutigen Diplomatie lautet, bewaffneter Friede, ist ein Mittleres, ein Frieden im Kriege. Eine solche Mitte, wie Irrthum, Zweifel, Waffenstillstand, ist nicht eine positive Einheit der Extreme, sondern eine nur negative Mitte derselben, die in sich unruhig ist, weil sie in das eine oder andere Extrem oder in die concrete Einheit des Wesens aufgehoben werden kann. Sie ist nur eine schwankende Zwischenform. In ethischer Hinsicht hat der Begriff des Adiaphoron Veranlassung

zu Untersuchungen gegeben, die hieher einschlagen. Kant hat gewiß Recht, wenn er es für unmöglich hält, daß moralisch etwas existiren könnte, das nicht unter das Natur- oder Sittengesetz fiele. Wird etwas aber durch das Gesetz bestimmt, so ist es nothwendig. Es kann nichts für uns da sein, das wir nicht auf die Nothwendigkeit der Natur oder des Willens beziehen müßten. Kant erklärt sich deshalb gegen die Zulässigkeit der Adiaphora. Die Stoiker thaten dies auch, wurden aber schon inconsequent, als sie den Unterschied von Zuständen machten, welche der Tugend zuträglich oder nicht zuträglich sein sollten. Sie stellten προήγμενα und ἀποπροήγμενα auf. Gesundheit und Reichthum z. B. sollten der Tugend günstig, Krankheit und Armuth ungünstig sein. Dann war Gesundheit und Reichthum, Krankheit und Armuth für die Tugend nicht mehr ein Adiaphoron. Der Begriff des Gleichgültigen ist der Begriff eines Daseins, welches nicht durch sich selbst sich bestimmt, sondern von Außen her bestimmt wird. Es ist also relativ. Dasselbe Dasein kann daher je nach dem Verhältniß, worin es tritt, gleichgültig oder nicht gleichgültig sein. Diese Art der Indifferenz fällt nicht in das Wesen an und für sich, sondern in die Erscheinung seines Daseins. In ihr ist das Adiaphoron möglich, aber nur als ein bestimmbares. Durch die Nothwendigkeit, es zu bestimmen, hebt seine Indifferenz sich auf. Es existirt daher nichts, das a priori als ein absolutes Adiaphoron gelten müßte. Der Zusammenhang zerstört die Gleichgültigkeit und die Folgen namentlich belehren den Menschen, daß er Vieles als ein Gleichgültiges unterschätzt. Dennoch ist das Relative gleichgültig. Kleinlicher Haarspalterei, grüblerischer Hypochondrie, steifer Pedanterie, falschem Zaudern gegenüber werden wir mit Recht oft urtheilen müssen, daß es ganz gleichgültig sei, ob dies oder jenes und wie es geschehe. Den Unterschied an sich werden wir nicht leugnen, allein erst, wenn er als Unterschied in den Comparativ fiele oder als Widerspruch die Realisirung des Wesens hemmte, würden wir uns entschieden gegen die Gleichgültigkeit des Unterschiedes erklären müssen. Das Gleichgültige zum Wesentlichen machen, wie es in schlechter Gesellschaft, in schlechten Schulen und Verwaltungen nur zu oft geschieht,

ist ein Widerspruch gegen das Wesen; was aber als gleichgültig gelten dürfe, ist relativ und zwar gerade durch die Bestimmtheit des Wesens. Man vergleiche über diese interessante Materie die Monographie von Schmid: Adiaphora, wissenschaftlich und historisch untersucht; 1809.

In der formalen Logik wird der Begriff des Widerspruchs nur von Seiten der Identität bestimmt: a non est non A. und im Satz des ausgeschlossenen Dritten: a aut est, aut non est A oder non A aut est aut non est non A. Es wird aber nicht untersucht, ob nicht der Widerspruch actu möglich sei, sondern der Widerspruch wird nur als eine logische Monstrosität behandelt, vor welcher sich das Denken, durch eine sich selbst so preisende gesunde Logik belehrt, hüten müsse. Der Widerspruch wird mithin nur als eine Verirrung unseres subjectiven Denkens, namentlich auch als ein Product leichtsinniger oder böswilliger Sophistik genommen und von den Dingen abgehalten, als ob dieselben in der That so gescheut wären, sich nicht in Widerspruch zu verwickeln. Ganz im Widerspruch mit dieser Theorie des Widerspruchs klingt jedoch die Sprache der wirklichen Erfahrung, die nicht müde wird, uns unaufhörlich die Gefahr des Widerspruchs zu verkünden, welche in der Natur wie in der Geschichte überall drohe.

Die reale Möglichkeit des Widerspruchs liegt in der Freiheit des Daseins des Wesens. Die specifische Bestimmtheit eines Wesens ist die in ihm gesetzte Schranke. Durch sie wird ihm der Kreis gezogen, innerhalb dessen dasjenige fällt, worauf es sich natura sua bezieht und jenseits dessen das ihm Gleichgültige liegt. Das Wesen bringt sich selbst hervor, indem es seinen Gegensatz sowohl selbst bestimmt als ihn aufhebt. Der Widerspruch ist in sofern affirmativ und erscheint als Trieb. — Weil aber das Dasein in seiner Freiheit sich gegen die Einheit des Wesens negativ verhalten kann, so kann das Wesen sich in der Weise sich selbst entgegensetzen, daß es sich als Wesen negirt. Es macht sich zum Unwesen und widerspricht durch sein Dasein seinem Begriff. Dieser Widerspruch ist der nichtseinsollende negative. Er ist an sich dasselbe Wesen, welches im affirmativen Widerspruch productiv thätig ist, aber er ist es

als destructives. — Die affirmative, wie die negative Tendenz können sich als Dasein negativ begegnen. Dann entsteht die **Collision** und durch sie der **Conflict**. Das Affirmative und Negative widersprechen sich allerdings untereinander und bekämpfen sich dualistisch. In der Collision aber bezieht sich das Gleiche auf das Gleiche negativ; das Affirmative widerspricht dem Affirmativen, das Negative dem Negativen.

Der **affirmative Widerspruch** erzeugt sich durch das Verhältniß der Einheit des Wesens zur Entwicklung ihres Daseins. Die Einheit ist der Trieb, welcher das Dasein bewegt. Das Dasein des Wesens ist der Proceß, durch dessen Thätigkeit es actu wird, was es potentia sein soll. Die Entzweiung besteht hier in dem Widerspruch, daß das, was zufolge der Natur des Wesens **sein soll, noch nicht als Dasein** gesetzt ist, allein eben dieser Widerspruch wird durch die Thätigkeit des Wesens aufgehoben. Er ist also kein Widerspruch des Wesens mit sich selber, sondern nur mit seinem Dasein. Die Erzeugung desselben lös't die Spannung auf. Das Lebendige z. B. muß sich ernähren. Die Nahrung ist im Verhältniß zu ihm ein unorganisches Mittel, das es sich im Allgemeinen zur Voraussetzung macht, im Einzelnen aber suchen und sich assimiliren muß. Das Todte wird durch die Assimilation zu einem selbst lebendigen Moment des Lebendigen verwandelt. Das Lebendige wird durch sein Wesen, das Leben, zum Suchen der Nahrung getrieben und bringt sich, indem es sie assimilirt, seinem Wesen gemäß hervor. Alle schöpferische Thätigkeit des Geistes beruht auf der Ueberwindung eines Widerspruchs, der sich aus seinem Wesen erzeugt, indem dasselbe sich als Dasein zu setzen strebt. Die Unruhe des Künstlers, sein Ideal zu realisiren, ist kein Widerspruch, der nicht sein sollte. Er lös't sich durch die Werke, in denen der Künstler die blos subjective Möglichkeit der Vorstellung in objective Thatsächlichkeit verwandelt. Der unproductive Mensch wird von solchen Widersprüchen, welche den Künstler erfüllen, nicht beunruhigt. Das Bewußtsein einer uns obliegenden Pflicht beunruhigt uns, bis wir ihr genügt haben. Das Schamgefühl ist das Gefühl eines Widerspruchs zwischen der Erscheinung der Nothwendigkeit der Natur und der Freiheit des Geistes; ein

Gefühl, welches sein soll. Naturalia non sunt turpia ist wahr nur für die Natur, der Mensch aber wird durch die Nothdurft zum Eingeständniß einer unfreiwilligen Abhängigkeit von der Natur gezwungen, die er für Andere zu secretiren sucht u. s. w.

Im Gegensatz ist die Beziehung der Entgegengesetzten auf einander als eine ruhige gesetzt. Das eine Extrem enthält das von ihm ausgeschlossene als sein anderes an sich, hebt es aber nicht actu in sich auf. Nordpol und Südpol, Abend und Morgen, Oben und Unten, Convergenz und Divergenz, Armuth und Reichthum u. s. w. sind keine Widersprüche. Im Widerspruch geht die Beziehung der Entgegengesetzten in Thätigkeit über. Der Gegensatz ist im Widerspruch enthalten, aber nicht blos als ruhige Beziehung, sondern die Extreme setzen sich einander actu als negative entgegen. Im affirmativen Widerspruch ist es die Einheit des Wesens, die sich von ihrer Entgegensetzung durch ihre Thätigkeit befreit, dadurch gerade aber productiv wirkt. Im negativen Widerspruch verhält sich das Dasein des Wesens negativ gegen die Einheit und den Begriff desselben. Es entsteht das Gegentheil der positiven Entwicklung, nämlich die Production der Vernichtung des Wesens in seinem Dasein. Diese falsche Production ist an sich nur durch dieselbe Natur des Wesens möglich, die in der wahren zu positiven Resultaten kommt. Insofern ist es die affirmative Richtung des Wesens selber, die sich durch eigene Verkehrung zum Widerspruch macht. Der negative Widerspruch würde gar nicht möglich sein, wenn er nicht die Negation der positiven Auflösung des affirmativen Widerspruchs wäre. Dies ist der Zusammenhang zwischen dem affirmativen und negativen Widerspruch. Wenn man den letztern, wie die formale Logik es thut, nur empirisch aufnimmt, so bleibt er nicht nur unbegreiflich, sondern muß sich auch gefallen lassen, was er allerdings auch sein kann, für einen bloßen Fehler im Denken zu gelten, während er seine reale Wurzel in der Nichtauflösung der Verkehrung des Wesens selber hat. Alle Disproportion, Disharmonie, Desorganisation, Krankheit, Unnatur, Häßlichkeit, Bosheit, Wahnsinn, existirt nur als die nicht sein sollende Selbstvernichtung des affirmativen Wesens selber. Das Negative ist nur an und aus dem

Positiven als eine secundäre Epigenesis, welche die ursprüngliche Kraft des Positiven negativ setzt und in ihre parasitischen Productionen verwendet. Das Wesen sollte in seinem Dasein die Einheit mit sich affirmiren. Verhält es sich gegen seine Einheit negativ, so qualificirt es die ganze Gestalt seiner Entwicklung negativ und bringt eine Afterbildung hervor, welche als Dasein seinem Begriff reell widerspricht, weil in ihr das Positive negativ vorhanden ist. Das Negative ist also an sich das Positive selber, aber als Zerstörung des Wesens, als Unwesen. Es ist der Widerspruch, mit aller Thätigkeit nur Verrenkung, Verbildung, Entstaltung, Verkrankung, Verarmung, Unordnung, Anarchie, Hader, Qual, Angst, Verbrechen, Mord und Verwesung zu erzeugen. Dies Negative ist folglich das mit sich entzweiete Wesen, dessen falsche Sucht, nämlich mit aller Anstrengung endlich doch nur das Nichts zu produciren, etwas qualitativ Anderes ist, als die Negativität im affirmativen Widerspruch.

Dieser Begriff des Widerspruchs ist es, den wir den realen Widerspruch nennen müssen und an welchen wir bei diesem Wort auch zunächst zu denken pflegen. Weil seine Möglichkeit in der Freiheit des Wesens liegt, so ist es schwer, bei seiner Beschreibung allen Mißverstand entfernt zu halten. Die vulgäre Auffassung der Hegelschen Philosophie beschuldigt dieselbe, die Entzweiung als solche zum Wesen des Wesens zu machen, während die Einheit desselben ihr nicht nur das Erste, sondern auch das Letzte ist. Die Philosophie ist gezwungen, den Zusammenhang des Negativen mit dem Positiven zu zeigen und Philosophen, wie Platon und Jakob Böhme, Schelling und Baader, sind oft sehr weit in dem Bestreben gegangen, die Selbstaffirmative des Wesens nur dadurch als möglich zu setzen, daß sie die Negative beständig von sich ausschließt So sagt z. B. Schelling in seinem vortrefflichen Antwortschreiben an Eschenmayer in der Allgemeinen Zeitschrift von Deutschen für Deutsche, 1813, S. 103.: „Der Himmel ruht in allewege auf der Hölle, und es ist dies ein Satz, der sich jedem einleuchtend machen läßt. Himmel ist die höchste Eintracht, Hölle Zwietracht der Kräfte. Der Himmel wäre wirkungslos ohne die Hölle;

es gibt kein Himmelsgefühl als in der beständigen Ueberwindung der Hölle der Zwietracht, wie es kein Gesundheitsgefühl gäbe ohne Bewältigung der stets im Hervortreten begriffenen, immer wieder zum Schweigen gebrachten Krankheit" Solche und ähnliche Aeußerungen können leicht dahin gemißdeutet werden, als werde das Negative auch als das Nichtseinsollende zu einer nothwendigen Bedingung für das Positive gemacht, nämlich nicht blos im Sinn der Entgegensetzung, sondern im Sinn des reellen Widerspruchs, als sei das gesunde Leben ohne Krankheit, als sei das Schöne ohne das Häßliche, das Wahre ohne das Falsche, das Gute ohne das Böse unmöglich, während damit nur gesagt sein soll, daß das Positive an sich selbst das Negative als seine ihm allerdings immanente Möglichkeit enthält, sie jedoch, als affirmativ, von sich ausschließt. Das Positive ist insofern die Bedingung für das Negative, als, wenn das Wesen nicht wäre, das Unwesen gar nicht sein könnte. Das Wesen als affirmative Beziehung unterscheidet sich von sich selbst als Wirklichkeit und Möglichkeit und begreift in dieser auch die Möglichkeit als Negation seiner Wirklichkeit. Indem es diese Möglichkeit positiv negirt, bringt es sich nach seiner Wahrheit hervor; geht es aber selber in die Negation ein, so wird es zwar auch productiv, aber mit der Unfruchtbarkeit, denn es bringt die Negation seiner Realität hervor, die zwar empirisches Dasein hat, vom Begriff des Wesens jedoch als das Nichts verurtheilt wird. Wie sollte das Negative wohl entstehen können, wie sollte es einen wenn gleich an und für sich ohnmächtigen Bestand zu haben vermögen, wenn es nicht aus dem Positiven entspränge? Das Wort: negativ, hat hier nicht blos die Bedeutung der Antithese im einfachen Gegensatz oder des im Triebe liegenden Postulats eines noch nicht Daseienden, sondern die Bedeutung eines falschen Daseins, was nicht sein soll. Der Denkfaulheit sagt es zu, sich das Negative als ein dem Positiven völlig fremdes Wesen vorzustellen, sich aber um den Ursprung desselben nicht zu kümmern. Macht sie einmal einen solchen Anlauf, so beendet sie ihn gewöhnlich bald mit der Erklärung, daß die Entstehung des Negativen nicht zu begreifen sei und hüllt dieselbe in die vornehme

Form eines Mysteriums. Solche Misologen können sich nicht in die Zeugestätte des Wesens versetzen, in welcher das Leben den Tod, der Wille den Unwillen, das Gute das Böse, das Schöne das Häßliche nicht in sich, aber an sich hat. Wenn ein Künstler das Schöne producirt, so besteht er einen fortwährenden Kampf mit dem Häßlichen, das er von seiner Schöpfuug positiv ausschließt. Ein Künstler überlegt, vergleicht, wählt, ändert in ununterbrochener Selbstkritik, damit er in seinem Werk das Häßliche vermeide, weil das Häßliche nicht gar Nichts, sondern das Negativschöne ist Das Schöne an sich ist das positive Ideal, welches den Künstler begeistert, allein dieser Begeisterung ist der Blick auf die Negative des Schönen so wenig fremd, daß er vielmehr die Production desselben beständig überwacht.

Diese Erkenntniß des negativen Widerspruchs ist eine der wichtigsten in der Philosophie. Sie befreit von dem Wahne, das Kranksein nur für eine unvollkommene Gesundheit, das Böse für ein mangelhaftes Gute, das Häßliche für ein unentwickeltes Schöne, das Falsche für ein verfehltes Wahre zu halten, sondern Krankheit, Bosheit, Häßlichkeit, Falschheit, sind der qualitative Widerspruch der Gesundheit, Güte, Schönheit und Wahrheit. Die wahrhafte Auflösung des negativen Widerspruchs ist daher das Ablassen von dem Widerspruch gegen das Affirmative, das Aufgeben der falschen Richtung der Production. Dieser negative Act ist die unumgängliche Bedingung, die positive Kraft wieder frei, und das Gesunde, Wahre, Schöne und Gute wieder möglich zu macheu. Wenn ein Kranker gesund werden will, ist es nicht genug, daß er Arznei nehme: er muß auch die Krankheitsursache meiden. Das abstracte Untergehen eines in sich entzweieten Daseins ist allerdings ein Aufhören des Daseins des Widerspruchs, nicht aber eine wirkliche Auflösung desselben, obwohl die Kurzsichtigkeit der Menschen sich mit der Vorstellung zu täuschen liebt, daß die äußere Negation eines Daseins sie von den Widersprüchen erlösen könne, welche ihnen das Leben verbittern. Sie verkennen, daß sie selbst diese Widersprüche von Innen erzeugen. Wenn man die Klagen der Menschen hört, wenn man die Briefe liest, in denen sie ihren Beschwerden Raum geben, so sollte man

glauben, daß ein anderer Ort, ein anderer Umgang, eine andere Stellung, sie mit Einem Mal zu den glücklichsten Sterblichen machen müßte. Das Schicksal gewährt ihnen vielleicht diese heißerflehete Gunst und siehe da, nachdem die Honigmonate der ersten äußerlichen Illusion vorüber sind, vernehmen wir bald wieder die alten Klagen, weil die Menschen selber sich nicht geändert und die Widersprüche ihres Innern nicht ausgerottet haben, folglich aus ihrem eigenen Selbst heraus auch nach Außen die Widersprüche hin erneuern, die ihnen das Dasein verhaßt machen. Atra sedet post puppim cura!

Wir haben bei dem Begriff des affirmativen Widerspruchs einige Beispiele gegeben, ihn von dem einfachen Gegensatz zu unterscheiden. Wir wollen hier noch die Operation vornehmen, an einigen andern die Genesis des negativen Widerspruchs zu erläutern. Wir haben z. B. früher gesagt, daß das Lebendige sich auf eine gegen es selbst unorganische Natur beziehe, die es als Nahrungsmittel negativ in sich aufhebe, in sich selbst aber zu positivem Leben umsetze. Das Gefühl des Hungers ist das eines affirmativen Widerspruchs, der zum Suchen und Aufnehmen der Nahrung treibt. Bei der Aussicht auf Sättigung ist dies Gefühl angenehm und die Menschen wünschen sich daher aus Höflichkeit einen gesegneten Appetit. Wenn aber aus Mangel an Nahrung der Hunger zum Verhungern wird, so ist dies ein negativer Widerspruch, denn in ihm wird der Voraussetzung widersprochen, welche der Trieb des Lebendigen macht, Nahrung zu finden. So ist die Secretion des Ueberflusses in einem affirmativen Verhältniß zum Leben; wenn aber im Miserere eine hartnäckige Obstruction den Koth durch den Mund drängt und diesen also zum After verkehrt, so ist dies ein negativer Widerspruch. Ein- und Ausathmen sind ein Gegensatz. Indem aber die eingeathmete Luft carbonisirt wird, wird sie unathembar. Eben dadurch entsteht der Trieb, sie auszuathmen. Dies ist ein affirmativer Widerspruch. Wenn aber die eingeathmete Luft nicht wieder ausgestoßen werden kann, so entsteht ein negativer und das verathmende Individuum muß ersticken. Zweifel ist ein affirmativer Widerspruch, der einen rüstigen Affect erzeugt

und zur Untersuchung treibt; Verzweiflung aber ist ein negativer Widerspruch, weil sie der Zweifel an der Möglichkeit der Auflösung einer theoretischen oder praktischen Aufgabe ist. So lange wir eine Pflicht nicht erfüllen, beunruhigt uns ein affirmativer Widerspruch; wenn wir aber, statt der Erfüllung ihres Gebots, demselben positiv sogar zuwiderhandeln, versetzen wir uns in einen negativen, denn wir bringen alsdann das Pflichtwidrige hervor u. s. w.

Im affirmativen wie im negativen Widerspruch ist Actuosität der Entgegengesetzten vorhanden. Die Entgegensetzung wird aber zum Antagonismus der Collision, wenn das Gleiche mit dem Gleichen in einer identischen Beziehung sich negativ gegen einander verhält. Das Wesen tritt sich dann in der Verdoppelung zweier Existenzen entgegen. Die auf solche Weise entstehende Entzweiung kann eben so wohl durch den Antagonismus des Positiven als des Negativen hervorgebracht werden. Collision ist der Widerspruch des Homogenen mit sich selbst durch seine antithetische Verdoppelung. Das Heterogene kann nicht mit einander collidiren, der Begriff aber des Homogenen enthält wieder eine Mannigfaltigkeit verschiedener Angriffspuncte, so daß die Identität des Homogenen nach dem Umfang des Begriffs bestimmt werden muß. Materie kann mit Materie, Kraft mit Kraft, Leben mit Leben, Trieb mit Trieb, Leidenschaft mit Leidenschaft, Pflicht mit Pflicht, Staat mit Staat, Religion mit Religion collidiren. Das nur Heterogene, z. B. ein Felsen und das Talent eines Menschen oder Leidenschaft und Schlaf u. dgl. können nicht collidiren, wenn gleich wir im gemeinen Leben auch schon die bloße Hemmung einer Existenz durch eine andere Collision zu nennen belieben und namentlich gern von einer Collision der Neigung mit der Pflicht gesprochen wird. Gewöhnlich denkt man bei der Collision an den Gegensatz des Positiven und Negativen in dem Sinn, daß man dem Leben den Tod, dem Guten das Böse, dem Schönen das Häßliche, dem Wahren das Falsche u. s. w. entgegensetzt. Dies ist aber noch nicht Collision, sondern zu ihr gehört, daß das Gleiche sich in einer identischen Beziehung von einander ausschließt. Sie ist daher eben so wohl im affirmativen, als im negativen Widerspruch möglich. In

beiden, wie wir gesehen haben, ist es allerdings das identische Wesen, welches sich durch den Unterschied seines Daseins mit sich selbst vergleicht, allein zur Collision wird die Beziehung erst, wenn dasselbe Extrem mit sich selber in der Verdoppelung seiner Existenz negativ zusammentrifft. Nehmen wir z. B. zwei Massen an, so können sie specifisch heterogen sein; als materiell sind sie aber darin homogen, den Raum zu erfüllen. Stoßen sie nun in demselben Punct des Raums zusammen, so hat jede die gleiche Möglichkeit ihn zu erfüllen. Eben hierdurch widersprechen sie einander. Der Stoß, mit welchem sie zusammen und sofort auseinanderprallen, ist der Ausdruck der Einheit ihres Wesens, die in der gleichen Richtung auf den gleichen Punct sie antagonistisch werden läßt. Wenn gleichnamige Pole sich einander berühren, so ist dies eine Collision, die in ihrer gegenseitigen Abstoßung zur Erscheinung kommt. Dies Phänomen ist viel reicher, als man es zu nehmen pflegt. Nordpol und Südpol sind der einfache Gegensatz. Nordpol und Südpol, die Extreme der magnetischen Wesenheit, attrahiren einander nicht nur in denselben Magneten, sondern auch in verschiedenen, denn wenn ein Magnet mit einem andern ungleichnamig zusammentrifft, so entsteht aus beiden dynamisch sofort Ein Magnet, in welchem der Südpol des einen wie der Nordpol des andern aufgehoben und der bisherige Nordpol des einen in den Südpol der neuen magnetischen Synthese verwandelt wird. Trifft aber der Nordpol mit dem Nordpol oder der Südpol mit dem Südpol zusammen, so schreckt er gleichsam vor seiner eigenen Bewegung in sich zurück, denn statt sich, wie er seinem Wesen nach sollte, in seinem entgegengesetzten Pol als mit sich identisch zu finden, trifft er, nur in anderer Gestalt, wieder auf sich selbst und fliehet daher actu eben so, als der ihm entgegengesetzte, in sich zurück. Diese gegenseitige Abstoßung, das Product der Collision, ist die Bewegung, in welcher die Einheit des Wesens den Widerspruch löst, die gleiche Richtung, nach Norden oder Süden, auf denselben Punct zu beziehen. In der gegenseitigen Anziehung der ungleichnamigen Pole verkehrt sich der eine in den andern; diese Verkehrung ist kein nur einfacher Gegensatz, aber auch keine Collision, sondern ein affirmativer Widerspruch, in welchem die Ein-

heit des Wesens, die ohne Polarität keine magnetische wäre, denselben Pol, der noch eben Nordpol war, plötzlich als Südpol bestimmt und umgekehrt, eine ganz erstaunliche Thatsache, die absolut unbegreiflich sein würde, wenn nicht jeder der beiden Magneten durch und durch polarisch wäre. Auch in der mechanischen Astronomie bedenken wir oft nicht genug, daß die Entgegensetzung zur Collision fortgeht, weil kein Conflict uns daran erinnert. Wir sagen z. B. der solarische Centralkörper attrahirt den planetarischen als seinen peripherischen, vergessen aber, daß der planetarische eben sowohl den solarischen attrahirt, daß also die solarische und planetarische Attraction mit einander kämpfen, ein Widerspruch, der sich in ihrer rotatorischen Bewegung löst. Da nun dasselbe Verhältniß zu allen übrigen kosmischen Körpern statt findet, so geht die rotatorische Bewegung zugleich in eine translatorische über. Der sich erzeugende Widerspruch ist in einer eben so beständigen Lösung begriffen.

Man kann die Collision durch die ganze Stufenreihe der Wesen verfolgen und beobachten, wie sie eine immer tiefere Entzweiung, einen immer heftigeren Kampf, bis zum scheußlichen Mord der Völker durcheinander, hervorbringt. Die Schulbeispiele pflegen in der neuern Zeit, nach Hegels Vorgang, die berühmte Collision der Pflicht der Pietät mit der Pflicht des Gehorsams gegen das Staatsgesetz in der Sophokleischen Antigone hervorzuheben. Allein es sind nicht nur tragische, sondern auch komische Collisionen möglich. Die tragische Collision opfert das Dasein für die Erhaltung der Einheit des Wesens, während die komische mit dem Schein des Opfers spielt und noch öfter in der bloßen Einbildung der Collision besteht. Hier kommt Alles auf die nähern Umstände an. Wenn ein und dasselbe Weib zugleich von zwei Männern geliebt wird, so schließen sich diese als Nebenbuhler eben durch die gleiche Liebe von einander aus. Sie befinden sich in Collision mit einander und die identische Beziehung, in welcher sie sich begegnen, kann sie zum Haß gegen einander entflammen. Es ist dies aber nicht nothwendig, sondern es sind hier viele und auch komische Modificationen in der Gestaltung der Collision möglich.

Die Collision ist ein realer Widerspruch, aber in Ansehung des Inhalts ist sie formal, weil sie als die Form des Widerspruchs überhaupt eben sowohl den affirmativen als den negativen Widerspruch in sich aufnehmen kann. Das Positive kann mit dem Positiven, also Leben mit Leben, Macht mit Macht, Gutes mit Gutem, Liebe mit Liebe, Wahrheit mit Wahrheit, Freiheit mit Freiheit, aber auch das Negative mit dem Negativen, also Krankheit mit Krankheit, Schwäche mit Schwäche, Böses mit Bösem, Haß mit Haß, Lüge mit Lüge, Knechtschaft mit Knechtschaft collidiren. Und nicht einfache Collisionen allein sind möglich, sondern auch Häufungen der Widersprüche und Collisionen. Es kommt auf die Natur eines Daseins an, welche Widersprüche in ihm möglich sind. Je niedriger ein Wesen steht, um so weniger, je höher, desto mehr Widersprüche sind in ihm möglich. Es kann daher ein Dasein nicht nur successiv in verschiedene Widersprüche verfallen, sondern es kann auch gleichzeitig von verschiedenen Widersprüchen zerrissen werden. Der eine Widerspruch hat neben dem andern Raum. Jeder hat seinen Verlauf für sich. Der eine kann ein Verhältniß zu den andern haben und in sie eingreifen, er kann aber auch verhältnißlos sein. Es kann also, da die Widersprüche demselben Dasein inhäriren, die Entwicklung des einen die der andern modificiren, allein an sich folgt jeder der Nothwendigkeit seiner Natur, der physische als ein physischer, der intellectuelle als ein intellectueller, der moralische als ein moralischer, der politische als ein politischer, der ästhetische als ein ästhetischer, der religiöse als ein religiöser. Es widerspricht sich nicht, daß ein von einem religiösen Bürgerkrieg zerfleischter Staat, wie China in diesem Augenblick, gleichzeitig nach Außen in Widerspruch gerathe. Es widerspricht sich leider nicht, daß ein von productiver Begeisterung für die Verwirklichung seines Ideals erfüllter Künstler gleichzeitig der Qual des Verhungerns preisgegeben sei. Was wir interessant zu nennen pflegen, besteht in der mannigfachen Verwicklung der Widersprüche. Je mehr einander durchkreuzen, desto interessanter.

## Auflösung des Widerspruchs.

Der Gegensatz fordert keine Auflösung, denn er ist die ruhige Beziehung des Wesens als der Mitte auf seine Extreme; er ist nothwendig. Der Widerspruch als affirmativer fordert eine Auflösung, denn er ist die Unruhe des productiven Triebes, der sich freilich selbst gestaltet, aber für das Dasein seines Wesens die Voraussetzung eines andern Daseins als Mittel macht, von dem es im Einzelnen zufällig ist, ob er sie findet. Die Auflösung des affirmativen Widerspruchs ist das Produciren. Der Widerspruch als negativer fordert nicht weniger eine Auflösung, weil in ihm das Dasein dem Begriff seines Wesens widerspricht und die Einheit desselben gegen seine Entzweiung reagirt. Der negative Widerspruch kann aufgelöst werden, weil er, obwohl empirisch ein positives Dasein, doch in Verhältniß zum Wesen Nichts ist. Das mit sich entzweite Dasein geht zu Grunde oder wird in die Einheit des Wesens zurückgenommen. In der Collision endlich kommt zur Erscheinung, daß das Dasein durch die Freiheit seiner Existenz sich verdoppeln und in der Entgegensetzung durch seine identische Beziehung sich ausschließen kann.

Nach der formalen Logik kann der Widerspruch nicht aufgelöst werden. Da er ihr zufolge ein Fehler in unserm Denken ist, so kann sie ihn nur beseitigen, indem sie den Irrthum aufdeckt, der ihn veranlaßt, oder berichtigen, indem sie die Glieder ergänzt, deren Mangel ihn hervorrief. Als contradictio in adjecto macht sie ihn zum Absurden, das sich nicht auflösen läßt, sondern den Thoren wie den Weisen gleich geheimnißvoll bleibt. Dies Absurde hebt seine Möglichkeit durch seinen Selbstwiderspruch unmittelbar auf. Die formale Logik hat hier einige Beispiele, mit denen sie als mit einem logischen Ultimatum eben so zu imponiren sucht, wie mit dem berühmten Satze von der Unwiderleglichkeit der erhabenen Wahrheit, daß zwei mal zwei vier sind. Ein viereckter Cirkel, eine lebendige Leiche, ein lederner Schleifstein und ein hölzernes Eisen (oder wie die Griechen, von denen natürlich dies Alles geerbt ist, sagten, ein σιδηροξύλον) sind die logischen Scheusale, die man heranzieht, wenn man etwas als ein Widerspruchvolles zu brandmarken sucht.

Der Verstand will zuletzt immer nur wieder die unterschiedlose Identität. Man könnte ihn wohl chicaniren, indem man gegen jene Beispiele Instanzen vorbrächte. Ist versteinertes Holz nicht Holz, welches Stein ist? Ist ein moderner Streichriem nicht ein lederner Schleifstein? Ist ein Scheintodter nicht eine lebendige Leiche? Setzen nicht die Mathematiker die Peripherie eines unendlichen Kreises gleich einer Geraden? Abgesehen aber von solchen Verlegenheiten, die man der Logik des abstracten Verstandes bereiten könnte, ist es wohl richtig, daß das Absurde ein Widerspruch ist, nicht aber, daß jeder Widerspruch absurd ist. Das Absurde ist ein negativer Widerspruch, der die Nullität selbst zum Inhalt hat. Diese Nullität ist jedoch nicht nur eine blos subjective Vorstellung, sondern kann auch eine reelle Existenz sein. Eine Katze mit zwei Köpfen und acht Füßen ist eine zoologische Absurdität, kann aber als Mißgeburt eine empirische Existenz haben. Wenn Jemand, einen Zweck zu erreichen, widersprechende Mittel anwendet, so ist es natürlich unmöglich, daß der Zweck sich verwirkliche. Er handelt absurd, aber die Absurdität wird existiren. Wenn jener Bauer seinem Esel die Last erleichtern wollte, daher den Sack auf die eigenen Schultern nahm, sich nun aber sammt dem Sack auf den Rücken seines Grauen setzte, so handelte er absurd und der Esel mußte unter der vermeinten Erleichterung erliegen. Unmögliche Zwecke sind ebenfalls absurd, denn es kann für sie kein adäquates Mittel geben. Hindert dies aber das unsterbliche Geschlecht der Charlatane, dem leichtgläubigen Publicum solche Zwecke plausibel zu machen? Wollen nicht auch bei uns, unserer Aufklärung zum Trotz, viele Menschen ganz ernstlich, was jener Neger in Afrika von Dr. Overweg wollte, eine Medicin gegen das Unglück? Gleichen wir nicht alle zuweilen jenem Juden, der stündlich ein Pulver in Wasser nehmen sollte und sich deshalb immer eine Stunde lang in eine Wanne mit Wasser setzte, in welcher er das Pulver trocken hinunterwürgte?

Das Absurde als contradicto in adjecto hebt sich selbst auf. Weil es, wie wir sagten, die Nullität zum Inhalt hat, nennen wir auch das Negative, sofern es das nicht sein Sollende ist, überhaupt absurd. Es muß aber in einem bestimmten Falle,

was als Wesen gelten soll, gesetzt werden, um etwas absurd zu finden. Da z. B. in der Freiheit die Möglichkeit liegt, sich in ihrer Realität gegen ihren Begriff negativ zu verhalten, so gehört auch die Möglichkeit des Bösen zu ihrem Wesen. Wird nun das Wesen nach seiner affirmativen Seite genommen, so erscheint, ihr gegenüber, die negative als das absurde Unwesen. Das Böse ist dann, als die sich selbst widersprechende Freiheit, nicht nur eine traurige Absurdität, sondern auch eine Lächerlichkeit. Der Teufel wird daher als der absolute Thor auch als dumm verlacht. Dem Verstande erscheint das Widersprechende überhaupt als unmöglich. Diesen Irrthum haben wir hinreichend widerlegt und gezeigt, daß der Widerspruch nicht blos als eine Thatsache der subjectiven, irrenden Intelligenz, sondern auch als objective Realität existirt und daß er nicht blos absurd, sondern auch sehr ernst, nothwendig, ja, als tragischer, erhaben sein kann. Die Erscheinung hat in der Entwicklung des Gegensatzes und Widerspruchs ein Moment an sich, wo sie amphibolisch wird. Das Uebergehen vom Entgegengesetzten zum Entgegengesetzten läßt ein Dasein auch zweideutig erscheinen, ohne daß der Widerspruch eine contradictio in adjecto wäre. Der Zustand kann in sich ein affirmativer sein, der relativ aber als ein Widerspruch erscheint. Wir sagen z. B. eine größte Kleinigkeit, ein dunkelbrennendes Licht, ein helldunkles Zimmer, ein süßsaurer Geschmack, ein wohlthuender Schmerz, eine traurige Freude oder freudige Trauer, ein furchtsamer Muth oder eine muthige Furcht, eine höfliche Grobheit oder grobe Höflichkeit u. s. w. In solchen Fällen ist nicht ein Contrast des Entgegengesetzten, sondern eine Einheit vorhanden, in welcher das Entgegengesetzte einfach enthalten ist und in der Synthese der an sich conträren Extreme amphibolisch wirkt In allen Uebergangszuständen und Uebergangsformen zeigt die Natur wie die Geschichte uns solche Synthesen. In der Thierwelt sind z. B. die Amphibien die zweideutigen Thiere. Für sich selbst ist ein Amphibium eine Einheit, aber, weil es zwischen den Wasserthieren, den Luft- und Landthieren in der Mitte steht, so lebt es ein Leben voller Widersprüche, die in seiner Organisation zum Vorschein kommen, ohne daß dadurch das Selbstgefühl des einzelnen Thieres ein in

sich entzweites wäre. Die Entzweiung liegt in der ganzen Stufe. Die Freßwerkzeuge, die Lungen, der Geschlechtsapparat, die Bewegungsorgane, die Fortpflanzung durch Eierlegen u. s. w. schwanken bei ihm zwischen den entschiedenen Wasser- und Landthieren. Auch spielt es als Art wieder in verschiedenen Formen amphibolisch hinüber. Die Eidechse z. B. wird zur Fischeidechse, Lufteidechse, Landeidechse. Sirenen haben eben sowohl Kiemen, wie die Fische, als Lungen, wie die Landthiere. Sie können im Wasser schwimmen, auf dem Lande laufen. Eine solche an sich selbst getheilte Doppelstellung ist etwas ganz Anderes, als wenn der Aal in Ostindien vom Wasser auf Weidenbäume klettert, die jungen Knospen abzunagen. In der Geschichte kann man zwar behaupten, daß alle Entwicklung ein perennirendes Uebergehen sei, allein in bestimmter Beziehung bilden sich Zwischenformationen, z. B. zwischen dem Judenthum und Christenthum die Secte der Essäer. Als Uebergang kann ein Dasein für sich fortbestehen, auch wenn das Höhere oder Niedere, zu welchem es die Brücke ausmacht, zur selbstständigen Existenz gelangt ist. Seinem Wesen nach kann es darin aufgehoben sein und doch als Dasein sich neben demselben behaupten. In der Sprache bedienen wir uns des Ausdrucks des Zweideutigen auch zur Bezeichnung der Erscheinung des negativen Widerspruchs wegen seines Zusammenhangs mit dem Positiven. Wir nennen z. B. die Wangenröthe eines Schwindsüchtigen eine zweideutige, weil sie, während Röthe der Wangen das Zeichen der Gesundheit sein sollte, vielmehr die Krankheit verräth. Wir nennen das heuchlerische Betragen eines Bösen zweideutig, weil er das Böse unter der Form des Guten versteckt u. s. w. Solche Amphibolie ist etwas ganz Anderes, als die heitere Maske, hinter welcher die Einheit das Wesen in frohem Uebermuth sich schalkhaft verbirgt, um entdeckt zu werden. Die humoristische Mystification, mit welcher die Natur Säuger in's Wasser wirft, sie als Fische erscheinen zu lassen, oder mit welcher der Taschenspieler seine Zuschauer unterhält, ist ein Scherz, der die Entdeckung des Scheines von vorn herein zugesteht. Daß das Zweideutige nicht blos sich selbst, sondern zugleich etwas Anderes bedeutet, wie in der Symbolik, Allegorie und obscönen Ambiguität, ist kein Widerspruch.

Wenn wir sagen, daß die Extreme in einander übergehen, oder nach der Französischen Phrase: les extrèmes se touchent, oder wenn wir nach dem Lateinischen Ausdruck von der coincidentia oppositorum sprechen, so wollen wir damit die Einheit des Wesens bemerklich machen, die als eine an sich identische selbst in den Gegensatz und Widerspruch übergeht. Daß die Extreme sich berühren, soll nicht blos einen äußerlichen Contrast, sondern das immanente Umschlagen desselben Daseins von Extrem zu Extrem bezeichnen, wie die Sprichwörter der Völker diese große Wahrheit in vielen sinnreichen Wendungen predigen. Es soll damit nicht blos gesagt sein, daß das Entgegengesetzte, dem Begriff nach, das Entgegengesetzte an sich hat, wie dies im Gegensatz und Widerspruch überhaupt der Fall ist, sondern daß ein und dasselbe Dasein durch ein Extrem seines Wesens das entgegengesetzte hervorbringt. In der Einheit des Wesens sind beide Extreme möglich und ein Dasein kann sich sogar durch das beständige Uebergehen von dem einen zum andern erhalten. Wie sich dieser Zusammenhang der Extreme gestaltet, hängt von der specifischen Bestimmtheit des Wesens ab. Wenn eine Linie mit einer andern convergirt, so werden sich beide in demselben Punct schneiden; setzen sie sich fort, so werden sie vom Schnittpunct aus durch die nämliche Richtung, vermöge welcher sie convergirten, divergiren. Im Schnittpunct berühren sich diese Extreme als actueller Uebergang. Das animalische Leben geht durch das Wachen, indem es ermüdet, zum Schlafen und das Schlafen, indem es die Einheit der Vitalität reproducirt, zum Wachen über. Im Einschlafen und im Erwachen berühren sich die Extreme einen Augenblick und zwar auf entgegengesetzte Weise. Im Geschick ist die Katastrophe der Moment, in welchem die Krisis des Widerspruchs hervorbricht und, was noch eben als Glück gepriesen wurde, in Unglück, so wie Unglück in Glück sich umwendet. Dies Uebergehen in's Entgegengesetzte kann mit seiner Plötzlichkeit das Wesen zweideutig erscheinen lassen, aber die genauere Betrachtung enthüllt dasselbe als ein nothwendiges Resultat. Man sollte nach dem Gegensatz erwarten, daß er sein Entgegengesetztes nur von sich ausschlösse, nicht, daß er es hervorbrächte. Wenn wir nun durch

den Hervorgang des Entgegengesetzten aus dem Entgegengesetzten überrascht werden, so ist es nicht das Extrem als ein abstractes Dasein, welches den Absprung in's Extrem bewirkt, sondern das im Extrem an der Realisation seines Daseins arbeitende Wesen. Wenn man sagt: summum jus summa injuria, so ist dies nicht wahr, denn es ist unmöglich, daß das Recht Unrecht sein könne. Es wäre dies die Absurdität einer contradictio in adjecto. Vielmehr soll es heißen, daß die einseitige Rücksichtslosigkeit in der Verwirklichung des formalen Rechts das höhere Recht der Sittlichkeit verletzen kann; summum jus soll nicht das mit der Güte identische absolute Recht, sondern nur das äußerste Beharren auf dem Buchstaben des positiven Rechts bedeuten, das, von aller Billigkeit abstrahirend, in seiner Consequenz das Wohl Anderer vernichtet. Diese summa injuria wird aber als ein Extrem in sich zurückschlagen und sehr unerwartet wiederum sich selbst vernichten, wie Shakespeare in seinem Shylock so vortrefflich den doppelten Uebergang entwickelt hat, daß das höchste positive Recht in seiner abstracten Ausführung zum höchsten Unrecht, hier zum Morde wird, aber eben dies Extrem in seiner Folge die Gefahr des Todes auf den Juden zurückschleudert. Wollust kann in Grausamkeit übergehen, wie die Römischen Elegiker von den Bissen singen, mit denen sie die Schultern ihrer Mädchen zerfleischt haben, allein eben so kann Grausamkeit in Wollust übergehen, wie die Römer sich am kunstgerechten Morden der Gladiatoren vergnügten. Die Cultur hat die Extreme der Uncultur und Hypercultur an sich. Wenn nun diese in Formen übergeht, die wir eben so in jener treffen, so sagen wir, die Extreme berühren sich, weil die Hypercultur dann mit ihrem Gegensatz zusammenfällt. So erzählt z. B. der Reisende Richardson — und Bahrt hat es bestätigt — in seinem Tagebuch: „ Die Frauen von Tintalus (bei Bahrt Tinteluft), von der Schäferin bis zur Prinzessin, sind eben so für einen schönen Hintern eingenommen, als die Europäischen Damen; nur mit dem wichtigen Unterschiede, daß sie hier entzückt sind, der bewundernden männlichen Bevölkerung den natürlichen Hintern zu zeigen. Wenn einem Frauenzimmer zugerufen wird, die zum Brunnen nach Wasser geht, so dreht sie sich nicht um, um zu sehen, wer sie ruft,

sondern zieht sogleich ihren Rock dicht um ihre Gestalt herum und gibt ihm eine höchst lebhaft und unnatürlich schwingende Bewegung, zur großen Befriedigung der sie bewundernden Zuschauer. So sehen wir, wie die Koketten von London und Paris an entgegengesetzten Polen mit denen der Sahara in Centralafrika zusammenfallen."

Aus der bisherigen Entwicklung wird schon erhellen, daß ein Widerspruch unaufgelöst bleibt, wenn die Extreme ihr Dasein im Kampf gegenseitig nur vernichten, wie man diese kahle Negation mit jener allerliebsten Geschichte von den beiden Löwen verspottet hat, die zornentbrannt im Walde sich begegneten und gegenseitig so ganz und gar auffraßen, daß nur ihre Schwänze übrig blieben. Aber es wird auch erhellen, daß ein Widerspruch ungelöst bleibt, wenn seine Extreme ihre Spitzen nur äußerlich abstumpfen, wenn sie den Grimm der Entzweiung nur in sich zurückhalten, sich Scheinzugeständnisse einer geheuchelten entente cordiale machen und den Conflict des Widerspruchs nur vermeiden. Dies ist die Pseudoauflösung des juste milieu, wie wir seit der unglücklichen Politik Louis Philipp's ein solches Verstecken der Gefahr des Widerspruchs zu nennen pflegen. Die wahrhafte Auflösung scheuet nicht den Ernst der Collision. In ihr ringt das Wesen mit sich selbst, die Extreme als die ihm nothwendigen Unterschiede von der Einseitigkeit zu befreien, mit Ausschließung ihres Gegensatzes als Totalität existiren zu wollen An sich ist allerdings jedes Extrem Totalität, allein doch nur sofern es zugleich die Beziehung auf das ihm entgegengesetzte an sich hat, weil die Einheit des Wesens als eine in sich unterschiedene von dem einen Extrem so wenig als von dem andern abstrahiren kann. Als ihre wahrhafte Mitte treibt es sie, aus der Spannung der Entzweiung in die Härte des Conflictes überzugehen, weil in ihm sich zeigen wird, ob in der That das eine ohne das andere existiren kann. In ihm wird das Wesen sich als die Macht beweisen können, welche sich beide unterwirft, weil es ja beide im Grunde hervorbringt und weil die Extreme nur durch die Identität ihres Wesens Extreme sind, die sich widersprechen, indem sie sich in derselben Beziehung von einander ausschließen wollen. Je energischer sie daher ihren Conflict rea-

lisiren, um desto harmonischer kann die **Versöhnung** in die letzte Tiefe der Einheit dringen. Sie können sich aber versöhnen, weil sie an sich desselben Wesens sind. Die bloße Vernichtung der sich Widersprechenden wäre keine Auflösung des Widerspruchs. Eben so wenig die relative Ruhe einer Scheinausgleichung, während im Hintergrunde die unbefriedigte Einheit des Wesens latenter Weise die Entzweiung unterhält. Die Beschwichtigung der einander drohenden Extreme durch ein künstliches Niederzwängen ihres Conflicts läßt unter der friedlich scheinenden Oberfläche des juste milieu die Entzweiung nur um so intensiver werden und in schleichender Verborgenheit an Kraft und Ausdauer gewinnen. Erst dann vermag der Widerspruch sich wahrhaft aufzulösen, wenn seine Extreme ihre Entgegensetzung durch ihren Conflict selber auflösen. Diese Einheit ist dann nicht mehr die einfache gegensatzlose oder die in sich nur unterschiedene Identität, sondern das aus der Entzweiung durch ihre Ueberwindung mit sich wieder versöhnte Wesen. Sie ist die **Harmonie**, welche den Mißlaut des Widerspruchs zur Einheit umwandelt und die Gefahr der Vernichtung bestanden hat. In dieser Rückkehr zur Einheit aus der Entzweiung liegt eine unendliche Affirmation, die den ganzen Reichthum des Wesens in ihre Seligkeit aufnimmt. Das Ende aller Dinge ist nicht abstracte Vernichtung oder Fixiren der Hölle der Entzweiung, sondern das Freudenreich der Liebe, die nicht rastet, bis sie das All erobert hat. Dies ist — auch in der Metaphysik — die ewige erhabene Geschichte der Freude des Vaters über den verloren gewesenen Sohn, der, nachdem er die Träbern der Endlichkeit genossen, renig zurückkehrt und dem der darob entzückte Vater, alle Schuld vergebend, ein Festmahl ausrichtet.

### 3) Der Grund.

Der Unterschied als Gegensatz und Widerspruch geht also in die Einheit des Wesens zurück und diese ist folglich, als die Einheit ihrer Identität und ihres Unterschiedes, der Grund.

So läßt sich die Definition des Grundes in abstracto formuliren. In den Behandlungen der Logik sehen wir aber, daß man

den Begriff des Grundes mit dem der Ursache unter dem Begriff des hypothetischen Urtheils oder gar erst des hypothetischen Schlusses zusammenstellt. Am Angenehmsten würde es offenbar vielen Logikern sein, wenn ein Unterschied von Grund und Ursache gar nicht existirte, wie wir denn im gewöhnlichen Sprachgebrauch in der That einen solchen Unterschied nicht zu machen pflegen. Nun ist unleugbar die Ursache Grund der Wirkung, die Wirkung Folge der Ursache. Der Begriff des Grundes ist also in dem der Ursache enthalten oder der Begriff der Ursache ist eine tiefere Bestimmung des Begriffs des Grundes. Alle Sprachen unterscheiden λόγος und ἀιτια, ratio und causa, raison und cause, Grund und Ursache. Nun soll Grund die ideale, Ursache die reale Causalität bezeichnen. Unter ideal wird hier aber die subjective Combination zweier Begriffe in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung verstanden, unter real die objective Verknüpfung der Dinge als der thatsächliche Proceß der Veränderung. Diese Unterscheidung scheint genügend zu sein. Unterwirft man sie jedoch einiger Kritik, so zeigt sie sich als mangelhaft. Grund soll die Idealursache als die Beziehung sein, die ich zwischen einem Dasein und einem andern als Grund und Folge mache. Eine solche Verknüpfung hat aber offenbar einen Sinn nur, sofern an sich auch objectiv die Folge aus dem Grunde hervorgeht, weil sonst meine Beziehung ein bloßer Irrthum, ein leeres Denken wäre. Ist aber die Folge ein durch den Grund vermitteltes Dasein, so findet eine Realverbindung zwischen ihnen statt und der Grund müßte für eine Ursache, die Folge für eine Wirkung erklärt werden. Wir sagen daher auch bei Betrachtung einer Erscheinung, daß wir ihren Grund suchen, denn wir erzeugen nicht den Grund, wir erkennen ihn nur; er ist an sich da. Umgekehrt soll Ursache die Realcausalität sein. Es ist nichts dagegen einzuwenden, allein die Objectivität schließt nicht ihr subjectives Gedachtwerden aus und in dem realen Verhältniß ist das logische mitgesetzt. Der congruente Ausdruck würde daher sein: das Wesen als Grund wird, indem es wirkt, zur Ursache. Der wirkliche Grund ist so wenig eine blos subjective Beziehung, ein bloß logischer Begriff, als die wirkliche Ursache ein blos objectives Dasein, eine begrifflose

Realität. Zieht man in diese Kategorien schon besondere Gestalten der Causalität herein, so verwandelt sich natürlich die Untersuchung in eine Entwicklung der ganzen Philosophie. Schopenhauer z. B. hat dem Begriff des Grundes, in seiner Schrift von der vierfachen Wurzel des Grundes, eine eigene Monographie gewidmet und den Grund als den des Seins, Werdens, Erkennens und Wollens unterschieden, als principium essendi, fiendi, cognoscendi und agendi. Nun soll nach ihm der Grund des Seins und Erkennens ideal, der des Werdens und Handelns real sein. Den Grund des Werdens nennt er Ursache im engern Sinn, den Grund des Handelns Motiv als Triebfeder des Willens und so kann er unter der Kategorie des Werdens die ganze Naturphilosophie, unter der des Handelns und seiner Motivation die ganze Moralphilosophie abhandeln. Allein so specielle Beziehungen gehören noch gar nicht in den Begriff des Grundes überhaupt. Was aus der gewöhnlichen Unterscheidung von Grund und Ursache wird, kann man aus den Beispielen sehen, durch welche sie klar gemacht werden soll. In einer vielgebrauchten und unter dem Haufen todter Compendien durch Strebsamkeit in der That noch ausgezeichneten Propädeutischen Logik von Gokel 1839, S. 34. heißt es z. B. wörtlich: „Ursache und Wirkung, causa — effectus, bezeichnet die reale Beziehung, Grund und Folge, ratio — consequentia, die logische. Der Sprachgebrauch unterscheidet nicht immer genau, doch wird Grund und Folge nur von solchen Erscheinungen gebraucht, bei welchen ein Mitwirken vernünftiger Wesen sichtbar wird." Hiernach wär' es also unerlaubt, zu sagen, daß ein Schnupfen die Folge einer Erkältung oder die Elektricität der Grund des Gewitters sei. Um nun jene gekünstelte Unterscheidung aufrecht zu erhalten, lesen wir in jener Logik folgendes Beispiel: „So spricht man von den Wirkungen und Folgen des Kriegs, der Kreuzzüge u. s. w. und versteht unter Wirkungen die aus den in Wirklichkeit getretenen Handlungen der Menschen unmittelbar hervorgehenden Erscheinungen, unter Folgen die aus den gegebenen Thatsachen durch den Verstand erkannten mittelbaren Erscheinungen." Man sieht wohl, das hier die ganze obige Distinction eigentlich verlassen und durch unmittelbar und mittel-

bar ein ganz neuer Unterschied zwischen Ursach und Grund, Wirkung und Folge gemacht wird. Was soll nun aber als unmittelbar, was als mittelbar gelten? Wenn ein Kreuzfahrer, bevor er in den Orient zog, seine Habe der Kirche vermachte, war das eine Wirkung oder eine Folge der Kreuzzüge?

Man hat den Grund, wie oben schon angeführt, auch als eines der Denkgesetze behandelt, daß man nichts ohne Grund setzen solle. Was der Denkende als Grund setzen wolle, bleibt hiernach ihm überlassen und er kann unter verschiedenen Möglichkeiten sich einen Grund wählen. Soll man aber einen Grund angeben, so verwandelt sich der Satz des Grundes in einen Satz der Gründe. Um nun der Zufälligkeit und Willkür des so entstehenden subjectiven Begründens entgegenzutreten, hebt man wieder die objective Seite des Grundes hervor und formulirt den Satz dahin: daß Alles seinen Grund habe. Hat Alles seinen Grund, dann genügt es nicht, von den vielen möglichen Gründen überhaupt einen anzuführen, sondern es muß der Grund gefunden werden, der in der Sache selbst liegt. Dieser Grund, weil er die Existenz der Sache mit Nothwendigkeit vermittelt, ist der zureichende Grund, die ratio sufficiens. Das Prädicat zureichend scheint für den Begriff des Grundes pleonastisch zu sein, weil ein Grund, der zum Begründen nicht zureicht, kein Grund zu sein vermöchte. Leibnitz, von dessen Terminologie aus dieser Sprachgebrauch sich im vorigen Jahrhundert verallgemeinte, verstand unter dem zureichenden Grunde schon die Finalcausalität, als aus welcher der Realismus der Causalität erst begreiflich würde. Weil das Wesen selber der zureichende Grund ist, so sagt man auch ganz richtig, daß etwas von selbst oder daß es aus der Natur der Sache folge, weil es wirklich aus nichts Anderm folgen kann. Wie Christus sagt, daß ein guter Baum gute, ein schlechter schlechte Früchte trage. Es folgt von selbst, daß die Beschaffenheit der Frucht mit der des Baumes identisch sein muß, da er der Grund ihrer Existenz ist. Wenn etwas zu Grunde geht, so kommt darin dessen Natur oder Wesen zum Vorschein. Es geht etwas zu Grunde, heißt freilich zunächst so viel, als daß es untergeht. Es würde aber nicht untergehen, wenn es nicht seiner Natur

nach so beschaffen wäre. Ein Schiff geht durch dieselben Gesetze der Schwere in demselben Wasser zu Grunde, kraft welcher es auf ihm getragen wird. Ein Spieler geht unter, weil das Spiel als seine Leidenschaft ihm zur zweiten Natur geworden ist. Sagen wir, daß auf den Grund von etwas gegangen, daß auf den Grund gekommen wird, so heiß dies, daß vom unmittelbaren Dasein auf das Wesen als die Vermittelung desselben zurückgegangen werde. Wir fügen dem Grunde auch gern das Prädicat des letzten hinzu, was insofern pleonastisch ist, als dieser sogenannte letzte erst der wirkliche Grund sein wird, aus welchem das Dasein sich als Folge ergibt. Wenn man von den letzten Gründen im Plural spricht, so ist das nur rhetorisch zulässig. Logisch werden die verschiedenen letzten Gründe nur die Momente des Einen sich begründenden Wesens sein.

Hier müssen wir aber noch einen Augenblick anhalten, um den Zusammenhang der Begriffe richtig aufzufassen. Da nämlich für uns der Begriff des Widerspruchs derjenige ist, welcher dem des Grundes zunächst vorangeht; da ferner die Entwicklung des Widerspruchs uns zu der Einsicht geführt hat, daß sie seine Auflösung anstrebe; da die Auflösung aber, wenn sie dies wirklich ist, die Einheit des Wesens wiederhergestellt hat und diese Einheit mithin der Grund ist, ohne welchen der Widerspruch unmöglich wäre, so könnte man schließen, daß jedes Wesen, wenn es sich entwickelt, durch den Widerspruch zur Einheit mit sich fortgehen müsse. Es würde daraus folgen, daß in Allem der Widerspruch existire, wie denn Hegel in der That nicht selten in solcher Weise sich ausgesprochen hat, als ob Vernunft, Natur, Geist, als ob Gott selbst nicht widerspruchlos zu denken seien, und wie consequent das Böse als ein für die Entwicklung der Freiheit nothwendiges Moment gefaßt ist. Hier, in solchen Folgerungen, erkennt man das Gefährliche einer Verabsolutirung des Widerspruchs. Aus dieser würde sich ergeben, daß gerade das, worin wir sonst die Auflösung aller Widersprüche voraussetzen, selbst mit dem Widerspruch behaftet wäre. Dergleichen Verlegenheiten lassen sich nur beseitigen, wenn man den Unterschied im Begriff des Widerspruchs beachtet und den affirmativen vom negativen so wie beide von dem der Collision sondert. Der

affirmative Widerspruch ist kein Widerspruch des Wesens mit sich als solchem, sondern nur mit seinem Dasein als einem noch nicht gesetzten; er ist daher productiv. Der negative Widerspruch ist die Negation des Wesens durch ein seinem Begriff widerstreitendes Dasein; er ist daher destructiv. Der Widerspruch der Collision ist die Entzweiung, welche durch Verdoppelung des Identischen entsteht, das sich durch Beziehung auf das gleiche Wesen gegenseitig ausschließt. Von diesen drei Formen des Widerspruchs kann die erste und dritte als eine allgemeine gesetzt werden, die dem Begriff des Wesens nicht widerspricht, weil sie sich nur auf den Widerspruch des Wesens in seinem Dasein bezieht. Die zweite Form hingegen kann nur als eine solche betrachtet werden, die im Begriff des Wesens zwar als eine mögliche liegt, allein in seinem Dasein nicht nothwendig als wirklich gesetzt zu werden braucht. Insofern nun das Wesen diese Möglichkeit an sich hat, sie aber als Möglichkeit in sich ruhen läßt, oder vielmehr diese Möglichkeit des Negativen beständig in seine Einheit aufhebt, kann zwar von ihm gesagt werden, daß es nicht ohne den Widerspruch zu denken sei, allein richtiger müßte man sich ausdrücken, daß in ihm zwar die Nothwendigkeit der Möglichkeit, nicht aber der Wirklichkeit des negativen Widerspruchs enthalten sei. Insofern ist, wie sich leicht erkennen läßt, das affirmative Wesen der wirkliche Grund des negativen Widerspruchs wie der Collision. Es ist dies eine Einsicht, deren unendliche Wichtigkeit sich erst in den realen Wissenschaften vollkommen würdigen läßt und ohne welche die größten Naturerscheinungen wie die höchsten Angelegenheiten der Menschheit immer bleiben werden, wofür man sie nur zu gern ausgibt: Räthsel. Niemand kann von der Nothwendigkeit den Zufall trennen. Durch die Nothwendigkeit der Natur kann ein Zufall hervorgebracht werden, der ein Wesen in seinem Dasein negativ mit sich in Widerspruch setzt. Eine Sturmwelle schleudert einen Fisch an's Ufer, so muß er in Folge dieses Zufalles, der ein für ihn nothwendiger war, nothwendig sterben, weil, auf dem Lande zu leben, seinem Wesen widerspricht. Niemand kann von der Freiheit die Möglichkeit der Willkür trennen, ihrer Nothwendigkeit mit Bewußtsein zu widersprechen. Die Versuchung zum Bö-

sen ist also eine im Wesen der Freiheit liegende Nothwendigkeit. Allein aus der Versuchung folgt nicht die Nothwendigkeit der Verwirklichung des Bösen. Dieser Fatalismus ist eine eben so falsche Doctrin, als diejenige, welche das Böse für einen unbegreiflichen Zufall erklärt. Weil die Möglichkeit des Bösen von der Erscheinung der Freiheit untrennbar ist, so verlegt das Gebet Christi die Versuchung zu ihm geradezu in Gott, was diejenigen Theologen, welche die tiefe Wahrheit dieser Wendung nicht verstehen, durch allerlei Sophismen und diabolische Mystificationen zu leugnen suchen. Eben so klar verlegt Christus aber auch die Erlösung vom Bösen in Gott, was den hierarchischen Zeloten niemals recht gewesen ist, als welche das Privilegium der Erlösung gern für sich in Anspruch nehmen, indem sie dieselbe zu einer weitläufigen Kunst nach der Art menschlicher Civil- und Criminalprocesse ausbilden. — Der Widerspruch als Collision ist ein aus der Freiheit des Daseins mit Nothwendigkeit möglicher, aber seine Wirklichkeit ist nur eine relativ, nicht schlechthin nothwendige; ein Satz, der für die Geschichte der Erde nicht weniger als für die Geschichte der Menschheit von höchster Bedeutung ist. Der Kampf gegen die Perser z. B. machte eine Hegemonie für die Leitung der vielen Griechischen Kleinstaaten nothwendig. War es aber nothwendig, daß Athen und Sparta durch den Kampf um diese Hegemonie erst sich und dann Griechenland selbst zu Grunde richteten? Wir haben jetzt denselben Fall in Deutschland, für welches die Perser durch die Russen, die Römer durch die Franzosen, die Phönizier durch die Engländer repräsentirt werden und Oestreich und Preußen sich wie Sparta und Athen gegenüberstehen. Ist es deshalb nothwendig, daß Oestreich und Preußen sich gegenseitig und damit Deutschland zu Grunde richten? Kann nicht eine ganz andere Möglichkeit wirklich werden?

Aus dem Begriff des Wesens ergibt sich, daß es, als identisch mit sich, der formelle; als an sich von seinem Dasein unterschieden, der reelle; als Einheit seiner Identität und ihres Unterschiedes der absolute oder vollständige Grund ist. Die Unterscheidung des Grundes in einen S e i n s- und E r k e n n t n i ß g r u n d, in eine ratio essendi und cognoscendi, ist zwar in den Hand-

büchern hergebracht, löst sich aber in die Einheit des wirklichen Grundes auf, denn das Erkennen hat ja das Sein zu seinem Gegenstande und würde nichts begründen, wenn seine Gründe nicht das Sein zum Inhalt hätten. Trendelnburg, in den Logischen Untersuchungen, II, 100, hat dies auch richtig erkannt und gesteht, daß der Erkenntnißgrund im weitern Sinn, um sich zu vollenden, mit der Sache zusammenfallen müsse. Auch zeigt er dies recht instructiv an einem von der Erkenntniß der Abplattung der Erde an ihren Polen hergenommenen Beispiel. Nach S. 103. nennt er den Grund ein Ganzes, das seine Theile zur Einheit einer That verwendet. Dann springt er aber, weil ihm beständig der Zweckbegriff vorschwebt, ab und trennt das Denken wieder vom Sein, obwohl gerade der Zweckbegriff die Einheit des Denkens mit dem Sein, des Idealen mit dem Realen, enthält. „Es ist ein Mißverstand, klagt er S. 102, den freilich die Dialektik häufig in ihren Dienst nimmt, wenn man die ideale Selbstständigkeit in eine reale verwandelt." Als ob die ideale, ohne sich zu realisiren, den Namen einer idealen verdiente!

### a) Der formelle Grund.

Der formelle Grund ist der Rückgang vom Dasein auf sein Wesen, das in der That unmittelbar der Grund ist. Der Grund ist Grund nur, sofern er etwas begründet. Er muß also in dem von ihm Begründeten enthalten sein. Das Begründete, die Folge, ist von ihm als Dasein unterschieden, macht aber das Wesen erst zum wirklichen Grunde, denn vorher ist es der nur mögliche. Wenn das Begründete nicht schon an sich im Grunde enthalten wäre, so könnte es nicht als Folge aus ihm hervorgehen und der Grund muß also mit seiner Folge identisch sein. Das Wesen als Grund hebt sich zum Dasein als Folge auf. Dieser Uebergang ist offenbar nicht blos eine Combination in unserm subjectiven Denken, sondern, wo ein Grund von uns gesetzt wird, muß er, ein wirklicher zu sein, sich auch selbst setzen. Da also in der Folge der Grund enthalten sein muß, so kann als Grund der Folge ihr Inhalt angegeben werden. Das Begründen wird dann als eine Tautologie erscheinen, allein nicht aus bloßem Ungeschick des Denkens, sondern

weil das Wesen des Grundes mit dem der Folge identisch ist. Der Unterschied der Folge vom Grunde ist mithin ein nur formeller, weil es dasselbe Wesen ist, welches, als Grund, sich zur Folge bestimmt und die Tautologie also ihre Berechtigung an der nothwendigen Identität der Folge mit ihrem Grunde hat. Der Grund z. B. des Magnetismus wird in die Polarität der Materie gesetzt; die Polarität erscheint mithin als seine Folge; aber der Magnetismus, der ihr Grund sein soll, besteht eben in der Polarität der Materie. Als Grund des Gewissens gibt man das Bewußtsein von dem Verhältniß an, in welchem unser Handeln zur Idee des Guten steht; aber eben dies Bewußtsein, das in einem bestimmten Dasein des Willens als eine Folge erscheint, macht das Wesen des Gewissens aus.

b) Der reelle Grund.

Der formelle Grund bezieht ein Dasein als Folge auf ihr Wesen als Grund. Er übersetzt die Folge in den Grund zurück und täuscht insofern die Erwartung, die im Grunde ein Anderes, den Unterschied von der Folge, zu finden hoffte. In der That sind Grund und Folge von einander unterschieden, weil diese das Dasein des erstern ist. Als Dasein hat die Folge ein Verhältniß zu anderm Dasein. Dies Verhältniß wird durch das Wesen des Daseins bestimmt. Das Wesen reflectirt sich also in die Beziehungen, welche sein Dasein nach verschiedenen Seiten hin haben kann. Wird daher eine solche als Grund des Daseins aufgefaßt, so wird implicite damit allerdings auch das Wesen als Grund gesetzt; explicite aber erscheint ein anderes Dasein als Grund des Daseins. Ein solches Dasein ist, statt des formell tautologischen Grundes, ein reell differenter. Für ein gegebenes Dasein kann irgend ein Zusammenhang, in welchem es steht, als ein solcher aufgefaßt werden. Es wird diesen Zusammenhang nur kraft seines Wesens haben können, allein die allgemeine Identität des Wesens mit seinem Dasein wird durch ihn als eine besondere Bestimmtheit erscheinen, die wir einen reellen Grund nennen, weil sie von dem gegebenen Dasein einen Unterschied ausmacht, der selber ein für sich bestehendes Dasein ist. Daher kommt es, daß das Andere, welches der

Grund sein soll, der Forderung eines reellen Grundes um so mehr zu entsprechen scheint, je weniger es mit dem als Folge betrachteten Dasein identisch ist. Hier ist der Eitelkeit des Verstandes eine reiche Fundgrube eröffnet. Wir sehen den Scharfsinn der Menschen im Aufstellen solcher Gründe wetteifern. Je entfernter sie von der Sache sind, desto größere Genugthuung gewähren sie ihm. Rationes, quo remotiores, non solum veriores, sed doctiores etiam esse videntur. Im gewöhnlichen Leben eben so wohl, als in den Wissenschaften pflegt man sich in der Gründlichkeit der Gründe dadurch zu überbieten, daß man von der Sache in immer heterogenere Bestimmungen abirrt, weil ein Grund um so gründlicher zu sein scheint, je mehr er einen recht grellen Unterschied von der Folge hervorkehrt. Da ein Dasein nach verschiedenen Seiten hin mit andern Dasein zusammenhängt, so hat die Betrachtung gleichsam die Wahl, welche seiner Beziehungen sie für die wesentliche d. h. actu begründende erklären will. Der Grund kann eben sowohl in dieser als in jener Beziehung zu liegen scheinen und so wird das Geschäft des Begründens in der Politik, in der Rechtspflege, in der Exegese, in den Erklärungen der Physik, in der Diagnose der Krankheiten, in der ästhetischen Kritik u. s. w. zu einem Tummelplatz der Streitigkeiten, denn jeder Grund ist ein guter, sofern er nur eine mögliche Verknüpfung von Dasein und Dasein nachweis't und dadurch das Ausschließen anderer Gründe ermöglicht, die er als seine Gegengründe hiermit zu schlechten Gründen herabsetzt oder die er, wie man zu sagen pflegt, entkräftet. Gründe aber, heißt es bei Shakespeare, sind wohlfeil, wie Brombeeren, denn

> Sprichst du von Grund? O so sei still und stumm!
> Mit Gründen werf' ich jeden Grund dir um.

Gründe, sogenannte gute Gründe, wofür gäbe es sie nicht? Die albernsten Meinungen, die hirnlosesten Phantastereien, die rasendsten Leidenschaften, die ärgsten Laster, die scheußlichsten Missethaten, haben nicht blos alberne, hirnlose, rasende, arge und scheußliche Gründe gehabt, sodern haben sich auch auf gute Gründe gestützt und sich mit einem Schein der Vernunft heuchlerisch legi-

timirt. Die Sophistik ist nie um Gründe verlegen, wenn es gilt, ein schmuziges Vergehen oder empörendes Verbrechen zu einer edlen That heraus zu putzen. Die Jesuitische Moral besonders hat sich durch die Virtuosität in Verruf gebracht, mit welcher sie Tugenden in Laster und Laster in Tugenden zu verwandeln versteht. Es ist endlich Nichts, das sich nicht durch den Probabilismus rechtfertigen ließe. Jemand ist ein Trunkenbold — aber berauschte sich denn Noah nicht, Noah, den Gott einzig in der Sündfluth leben ließ? Jemand stiehlt — aber befahl denn nicht Jehovah selber den Israeliten, bei ihrem Auszug aus Aegypten den Aegyptiern ihre goldnen und silbernen Gefäße zu stehlen? Jemand ist ein Ehebrecher — aber entehrte denn nicht David, der fromme Psalmsänger, die Bathseba, indem er obenein ihren Gatten tückisch morden ließ? Jemand ist ein Meineidiger — aber brach denn nicht Salomo, dieser weise Liebling Gottes, seinen Eid, als er bei der Thronbesteigung seinen ältern Bruder Adonia hinrichten ließ? Quid ego homuncio?

Der Begriff des Realgrundes ist oft unter dem Namen des **Ursprungs** abgehandelt worden. Etwas hat seinen Ursprung wieder in etwas Anderm. Obwohl es dann die Folge von diesem als seinem Grunde ist, so vermeidet man doch in vielen Fällen den Ausdruck Grund, aus keinem andern Grunde, als weil man den Realgrund im Auge hat. Man schreibt z. B. vom Ursprung der Raçen, der Sprachen, der Culte, der Kreuzzüge u. s. w. und meint damit einen Grund, der selber schon als ein für sich seiendes Dasein existirt. Für den Ursprung der Raçen gibt man entweder die Degeneration einer ursprünglichen Menschheit oder so viel autochthonische Paare an, als man gerade verschiedene Raçen annimmt. Für den Ursprung der Sprachen nimmt man entweder die Belehrung eines schon sprechenden Gottes an oder man leitet ihn aus dem menschlichen Organismus, wie Herder, aus der aufrechten Stellung des Menschen ab u. s. w.

Da nun, wie schon erinnert, Dasein mit Dasein zusammenhängt, so wird der Realgrund auch nicht blos in Einem Grunde gesucht, sondern breitet sich oft zu einer **Vielheit von Grün-**

den aus, die bald nur als ein lockeres Nebeneinander in der Verbindung eines trockenen „Auch", bald als eine durch Steigerung in sich zusammenhängende Reihe erscheint. Es wird zwischen den Gründen ein Unterschied nach mannigfaltigen Gründen gemacht, denn die stärkern und schwächern, die wichtigern und unwichtigern, die mehr oder weniger plausibeln, die offneren oder versteckteren, die directen oder indirecten, die gröbern und feineren, die klaren oder dunkeln, die explicite ausgesprochenen oder implicite nur angedeuteten, die einfachen und verwickelten, die auf der Hand liegenden oder entfernteren u. s. w. bieten einen unerschöpflichen Vorrath, die Gründe in einer gewissen Ordnung aufzuführen. Cicero ist das classische Muster für diese Begründungsrhetorik. Wer hätte nicht aus seinen Reden, aber auch sonst aus Parlamentsreden und Predigten, Beispiele zu diesem Verfahren gegenwärtig! Weil diese vielen Gründe nur von der Reflexion äußerlich aufgenommen und nach einer subjectiven Schätzung aufgestellt werden, so finden bei ihnen viele Täuschungen über ihre Gründlichkeit statt. Oft, nachdem ein Redner schon eine Armee von Gründen hat in's Feld rücken lassen, überrascht er mit der Erklärung, daß alle diese Gründe, denen er noch viele ähnliche hinzufügen könnte, ihm doch noch keineswegs genügten. Sie seien zwar, wie man sich überzeugt haben werde, schon sehr gute Gründe, allein nun wolle er erst zu den erschöpfenden, zu den schlagenden, zwingenden, packenden, zu den unwiderstehlichen Gründen übergehen. Oft wird er dann den wahren Grund berühren, oft aber wird er unter jenem Titel nur ganz ähnliche, nicht selten sogar mattere Gründe beibringen, über deren Gehaltlosigkeit jedoch augenblicklich die pomphafte Ankündigung verblendet, die ihnen voranging. Man würde jedoch irren, wenn man dies Verfahren blos auf dem eigentlich rhetorischen Gebiete einheimisch glaubte. Es existirt nicht weniger auf dem wissenschaftlichen, obwohl unbemerkter, weil es hier in der Regel glanzloser auftritt. Aber die sogenannte Popularisirung der Wissenschaften ist voll von solch' äußerlichen Begründungen, wie wir dies besonders in der epistolarischen Behandlung der Wissenschaften sehen. Es gibt darin Ausnahmen, wie von Descartes, Euler, Schiller, Reinhold,

K. Vogt, Schaller, Burmeister u. A., aber eine Wissenschaft, in Briefen vorgetragen, ist jetzt in der Regel nicht mehr so unhöflich, dem Leser ein Durchdenken der Gründe zuzumuthen. Das Publicum soll vielmehr die Briefform für einen Freibrief gegen das Denken halten und sich die Resultate der Wissenschaft wie einen Roman erzählen lassen.

Ein reeller Grund wird um so stärker erscheinen, je weiter das Andere, auf dem er beruhet, von der Folge abliegt, weil dadurch der Unterschied des Grundes von der Folge auffälliger wird. Allein wie weit er sich entfernen möge, so weit darf er es doch nicht, daß seine Identität mit dem Wesen verloren ginge, denn nur durch dieselbe vermag er Grund zu sein. Geschieht es dennoch, so büßt der Grund alle Realität ein, weil zwischen ihm als Dasein und zwischen dem Wesen keine wirkliche Beziehung mehr vorhanden ist. Der Grund wird dann zum bloßen Scheingrund, zum speciosen Grund. Entdecken wir diese Scheinbarkeit, so nennen wir ihn ironisch auch wohl einen schönen Grund, den wir nämlich als unreell verachten. Newton stellte z. B. sieben Grundfarben auf, obwohl es deren nur sechs gibt. Wie kam er dazu? Weil die Octave sieben Töne hat. Diese Stufenfolge der Töne war das Andere, der reelle Grund, der ihn zu seiner Annahme bestimmte. Der Grund war also nicht vom Lichte, also nicht vom Wesen der Farbe, hergenommen; er war ein Scheingrund. Um statt der sechs Farben sieben zu erhalten, mußte er die blaue Farbe in eine dunkle und helle zerlegen. Wie sonderbar, daß bei ihm nur das Blau in einer solchen Differenz erscheint! Um nicht durch die Sprache an diesen Umstand zu erinnern, sagen die heutigen Physiker für Dunkelblau: Indigo und für Hellblau: Blau schlecht weg.

c) Der absolute oder vollständige Grund.

Der absolute oder vollständige Grund ist als die Einheit des formellen und reellen das Wesen selber, wie es sich von seinem Dasein unterscheidet. Es begreift einmal die Identität zwischen sich und dem von ihm gesetzten Dasein; es ist als Grund in seiner Folge enthalten. Zweitens aber begreift es in

sich die Voraussetzung desjenigen Daseins, durch welches es sich als Grund bethätigt. In diese Voraussetzung fallen alle jene Gründe, die man reelle nennt und die, sofern sie in der That Realität haben, nur verschiedene Seiten der Entwickelung des Wesens ausmachen. Das Wesen selber ist der absolute Grund, weil es alle jene Existenzen, die als Realgründe erscheinen, durch seine Beziehung erst zu Gründen qualificirt, und es ist der vollständige Grund, weil es sie alle in sich zur Einheit zusammenfaßt.

Als Identität mit sich ist es der an sich grundlose Grund, weil das Wesen einmal so ist, wie es ist. Es würde nicht das Wesen sein, wenn es anders sein könnte. Die Schwere ist schwer, das Leben lebendig, der Trieb unruhig, der Fuchs listig u. s. w., weil es so ist. Grundlosigkeit bezeichnet hier die Unmittelbarkeit des Wesens. Für das Wesen ist nicht wieder ein anderes Sein der Grund, sondern es ist sich selber der Grund und mithin, als aus sich hervorgehend, grundlos. Gnostiker und Mystiker haben daher auch das Wesen in seiner Unmittelbarkeit Abgrund oder Ungrund genannt, seine Unabhängigkeit von einem andern Grunde auszudrücken. St. Martin hat die Franzosen sogar in der Philosophie an das Verbum abimer gewöhnt, die Vertiefung des Seins in sich als Wesen auszusprechen und an die Unergründlichkeit desselben als Grund zu erinnern. Jakob Böhme, Baader und Schelling nennen auch Gott den Ungrund, der sich selbst durch seinen Gegenwurf erst zum Grunde macht. Ungrund ist hier die erste Identität der Indifferenz des göttlichen Wesens, sofern es noch als in sich unterschiedlos gedacht wird. Indem es sich von sich als Beziehung auf sich unterscheidet, setzt es sich als Grund und hebt damit sein erstes oder unmittelbares Sein zur Existenz auf.

Das Wesen geht aber aus sich als Grund nur hervor, sofern es sich von sich als Folge unterscheidet. Seine Folge ist sein eigenes Dasein. Um in dasselbe sich einzuführen, bedarf es zunächst nur seiner eigenen Thätigkeit. Sie ist das Wesentliche. Aber seine Beschaffenheit kann auch die Voraussetzung eines schon vorhandenen Daseins in sich schließen, das gegen es selber ein relativ fremdes ist, durch dessen Aufheben aber es sich als

Grund erweist. Eine solche Realität nennen wir im Allgemeinen fundamentum, Unterlage, **Grundlage**, im Besondern für die Begründung geistiger Thätigkeit Triebfeder oder **Motiv**; sofern etwas Motiv zur Beruhigung wird, nennen wir es **Quietiv**.

Grundlage ist ein Dasein, das unmittelbar gegen die Beziehung des Wesens, durch seine Vermittelung zum Dasein zu gelangen, gleichgültig, allein insofern mit dem Wesen homogen ist, als es seinem Dasein irgendwie entsprechen muß. Ohne solche Homogeneität würde es nicht zur Grundlage tauglich sein. Die Grundlage für ein Haus kann nur ein fester Boden, für ein Schiff nur Wasser sein. Mollusken, Insecten, mit einem Haftorgan, bedürfen eines Gegenstandes, sich anzusiedeln. Ein Wille bedarf eines besondern Inhaltes, der als ein Anderes gegen ihn erscheint. Wille überhaupt ist er auch schon an sich. Um aber realer Wille zu werden, muß er etwas wollen, das er in sich aufnimmt, es in sich selbst verwandelt, über welches er aber, da er Wille an sich bleibt, in sich hinausgeht. Er gibt sich durch die in der Gestalt eines von ihm äußerlich unabhängigen Daseins an ihn kommende Triebfeder nur eine besondere Richtung. Die Grundlage ist nicht der Grund selber, sondern nur die Voraussetzung, die sich das Wesen selber macht, um als Grund wirken zu können. Die Veranlassung, durch welche ein Wille sich zur Realität bestimmt, bringt nicht ihn hervor, sondern er ist es, der irgend ein Dasein, Motiv für ihn zu werden, determinirt.

Sehr berühmt ist in der neuern Zeit durch Schellings Spiphilosophie der **dunkle Grund** in Gott geworden. Er hat damit in Gott ein von Gott unabhängiges Dasein bezeichnen wollen, ohne deshalb einen Dualismus zu lehren. Er hat sagen wollen, daß auch für Gott eine Nothwendigkeit existire, durch deren Aufheben er sich **als Gott realisire**. Das unmittelbare Sein Gottes, das er selbst nicht ändern kann, ist seine Natur. Weil er sich aber von seinem Sein unterscheidet, macht er dasselbe zur Grundlage, die er durch sich negirt. Ohne diese Negation wäre er nicht frei. Die Mißlichkeiten, die mit dieser Lehre verbunden sein können, wollen wir hier nicht urgiren, sondern nur bemerken, daß, selbst nach der spätern

Umbildung der Schellingschen Doctrin, sehr wohl von einem hellen, durchsichtigen Grunde in Gott die Rede sein könnte, nämlich vom Logos. Die Bestimmungen der Vernunft sind auch für Gott nothwendige, wie die Scholastiker z. B. sagten, daß auch für Gott der Theil kleiner sein müsse, als das Ganze, daß auch für ihn eine Wirkung eine Ursache haben müsse u. s. w. Dies Nicht nicht sein könnende erscheint in sofern als eine Grenze für den Willen Gottes, als ein Negatives, woran seine Freiheit gebunden ist. Aber diese Nothwendigkeit ist eben seine eigene.

Der absolute oder vollständige Grund ist also das Wesen selber, das, in der Identität mit sich, die verschiedenen Realgründe in sich als ihre Einheit versammelt, indem es sich durch ihre Aufhebung entwickelt. Die vielen Gründe, die für ein Dasein angeführt werden können, sind an und für sich nur verschiedene Seiten des Wesens selber und können in seiner Realisation zu Stufen seiner Existenz werden, die sich als fortwirkende Momente derselben erhalten. Das Feuer z. B. eben sowohl als das Wasser sind constante Factoren der Erdbildung geworden, aber nicht sie bilden die Erde, sondern die Erde bildet sich durch sie. Wenn ein Verbrechen begangen ist, so lassen sich oft viele Gründe dafür angeben, als Noth, schlechte Erziehung, Verführung, Aberglaube u. s. w., allein der vollständige, der absolute Grund ist zuletzt doch der Wille des Verbrechers selbst, wie man wohl sagt, daß alle jene Bestimmungen sich in der Seele des Verbrechers zu seinem Entschluß und in seiner That vereinigt hätten. Die Beschaffenheit der Folge klärt darüber auf, wie die Mehrheit der verschiedenen Gründe doch zur Einheit des sogenannten entscheidenden Grundes sich zusammenfaßt. Herbart in seiner Methode der Beziehungen, nämlich zwischen Grund und Folge, behauptet, daß die mehreren Gründe sich gegenseitig für ihre Vereinigung ändern müßten, oder daß, wo eine solche Aenderung nicht factisch nachgewiesen werden könnte, sie von uns, als eine sogenannte zufällige Ansicht, veranstaltet werden müßte. Eben diese Aenderung besteht aber wesentlich in der Vereinigung selber.

In der Geschichte der Wissenschaften läßt sich beobachten, wie die Reflexion, wenn sie die Begründung einer Thatsache aufsucht, von formellen Gründen anfängt und zu reellen übergeht, bis sie mit dem absoluten Grunde als dem vollständigen schließt, wenn sie nämlich so glücklich ist, das einfache Wesen zu finden.

---

## II.

## Existenz.

Grund ist also das Wesen, sofern es eine Folge hat. Was aber ist die Folge? Die Existenz des Wesens. Die Folge, hat man daher gesagt, ist der Grund des Grundes, zu welchem er sich aufhebt, denn ohne Folge würde das Wesen zwar Wesen, nicht aber Grund sein. Existenz ist Dasein, aber Dasein als das aus dem Wesen als Grund hervorgegangene. Dasein als solches ist erst das unmittelbare, qualitativ bestimmte Sein; Existenz ist das Dasein, welches sich auf seine Vermittelung bezieht. Auf die Frage, ob Etwas da sei, erwarten wir nur eine einfache bejahende oder verneinende Antwort, weil wir das Sein selber schon als möglich und gewiß voraussetzen. Auf die Frage hingegen, ob Etwas existire, erwarten wir nicht blos eine Bejahung oder Verneinung, sondern möglicher Weise auch den Zweifel zu vernehmen, weil die Existenz Folge des Wesens als Grund ist. Wenn der Begriff eines Wesens, das existiren soll, sich selbst widerspricht, so werden wir auch an der Möglichkeit seines Daseins zweifeln. Es kann aber der Begriff eines Wesens zwar in abstracto widerspruchlos und insofern seine Existenz nicht unmöglich sein, diese jedoch noch wiederum von Bedingungen abhängen, welche die Wirklichkeit unmöglich machen. Dies ist der Grund, weshalb auch behauptet worden ist, daß die Folge durch eine Mehrheit von Gründen bestimmt werde. Es widerspricht sich z. B. nicht, daß der Mond bewohnt sein könne. Ist er von intelligenten Wesen bewohnt, so widerspricht es sich auch nicht, daß dieselben Bauten ausführen. Geschieht dies,

so widerspricht es sich nicht, daß wir nicht, bei der Nähe des Mondes, größere Bauwerke durch unsere Teleskope sollten wahrnehmen können. Gruithuisen erblickte daher auf dem Monde deutliche Spuren großer Wege- und Wallbauten, wo Mädler und Beer nur die für immer erstarrten Formen einer erloschenen Vulcaneität zu sehen im Stande waren. Da sie nun fanden, daß der Mond keine Atmosphäre hat, so schlossen sie, daß er auch kein Wasser habe. Fehlt aber Luft und Wasser, so fehlen auch die Bedingungen einer organischen Natur. Fehlt eine organische Natur, so fehlt auch die Bedingung für die Existenz intelligenter Wesen. Fehlen diese, so können auch keine Bauwerke auf dem Monde sichtbar sein. Dem an sich widerspruchslosen Begriff der Bewohnbarkeit des Mondes wird also durch das Nichtdasein dieser Bedingungen widersprochen.

Es muß zwischen dem Hervorgang, dem Bestande und dem Untergang einer Existenz unterschieden werden.

1) Eine Existenz geht aus dem Wesen als ihrem Grunde hervor. Das Wesen ist in Verhältniß zu seinem Dasein das unbedingte Sein; es ist als Bedingung der sogenannte Hauptgrund der Existenz und diese, als das durch den Grund gesetzte Wesen, als Folge, ist das bedingte Sein.

Hier ist zweierlei möglich. Das Wesen kann so beschaffen sein, daß es sich für den Uebergang in die Existenz selbst genügt, daß es also keines andern Daseins zur Vermittelung bedarf. Die Existenz Gottes z. B. ist seine eigene, von nichts Anderm abhängige Selbstbestimmung.

Oder zweitens das Wesen macht sich die Voraussetzung eines andern Daseins, an welches es seine Existenz knüpft. Dann ist es zwar auch der Grund seiner Existenz, allein es bedarf, sich als Grund zu setzen, anderer Existenzen, auf die es sich bezieht, während diese an sich dagegen, bezogen zu werden, vollkommen gleichgültig sind. Es ist mithin das Wesen selber, welches ihnen die Bedeutung gibt, eine Bedingung für seinen Hervorgang in die Existenz auszumachen. Es selber, als der Hauptgrund, hat in ihnen seine Nebengründe. Sie für sich würden die Existenz nicht hervorzubringen vermögen, allein ohne sie würde das Wesen seinem Schooß auch nicht zur Geburt der

Existenz eröffnen können. Fast möchte man das nach seinem Dasein begierige, nach dem Ergreifen seiner als ein Voraus vorhandener Bedingungen strebende Wesen so beschreiben, wie Holofernes in Shakespeare's Liebes Leid und Lust sein Versemachen: „ein launischer, abspringender Geist, erfüllt von Gestalten, Figuren, Formen, Gegenständen, Einbildungen, Wahrnehmungen, Motionen, Revolutionen: dieselben werden gezeuget in dem Mutterleibe des Gedächtnisses, ernährt in dem Schooße der pia mater und an das Licht geboren bei zeitigender Gelegenheit." — Welche und wie viel Bedingungen vorausgesetzt werden, hängt von der Natur des Wesens selber ab. Sie als solche bewirken den exitus des Wesens nicht, denn es muß sich selbst dazu bestimmen, aber sie sind ihm als die besondern Gründe seiner Existenz unerlaßlich. An sich ist es, was es ist, allein sein Uebergang in die Existenz ist an sie gebunden. Eine Pflanze ist, was sie ist, schon im Keim: um aber dies, ihr Wesen, zur Existenz zu entfalten, bedarf sie des Lichts, der Luft, einer specifischen Bodenart u. s. w. Diese: Licht, Luft, Boden, sind an sich sehr gleichgültig dagegen, zu solchen Bedingungen von der Pflanze gemacht zu werden. Ein Talent ist an sich schon wesentlich, was es ist. Es ist sein eigener Grund. Um sich aber entwickeln zu können, setzt es sich Gelegenheit, Bildung, Aufmunterung, materielle Mittel u. dgl. voraus.

Die Bedingungen werden also durch die Natur des Wesens bestimmt und machen in sofern einen in sich abgeschlossenen Kreis aus. So lange noch eine derselben zurück ist, kann er eben sich noch nicht schließen. So lange er sich aber noch nicht geschlossen hat, kann auch das Wesen nicht in die Existenz übergehen. Mit ihrem Schluß tritt diese gleichsam wie durch einen Zauberschlag hervor. Es soll zum Beispiel ein Schuß gethan werden. Gewehr, Kugel, Pulver sind, wie wir sagen, die nothwendigen Bedingungen. Aber erst der Funke, der in das Pulver blitzt, schließt den Kreis der Bedingungen zu jener Einheit, die wir Schuß nennen. Er ist es, der sie aus der Gleichgültigkeit reißt, die sie als ein unmittelbares Dasein gegeneinander haben. Es wird ein Vertrag besprochen, entworfen, auf Stempelpapier geschrieben u. s. w. Allein bevor nicht beide

Namen der Contrahenten eigenhändig darunter stehen, existirt er nicht. Mit diesen wenigen Federzügen beginnt seine folgenschwere Existenz, weil sie alle Bedingungen in die Einheit eines lebendigen Willens verwandeln.

Es erhellt, daß die Bedingungen ihrerseits gegen das Wesen relativ auch unbedingt sind, weil sie ein selbstständiges Dasein für sich sind. Diese Unbedingtheit hebt sich auf, indem das Wesen sie sich als Bedingungen unterwirft und sie in seine Existenz als Moment derselben aufgehen läßt.

Nun unterscheidet man zwischen den Bedingungen als wesentlichen und unwesentlichen und versteht unter den letztern solche, die auch fehlen können, ohne den Hervorgang des Wesens in die Existenz zu hindern. Dies ist aber nur bei untergeordneten Modificationen der wesentlichen Bedingungen möglich, denn jede Bedingung, die es wirklich ist, ist eine wesentliche, ist eine conditio sine qua non. Eine solche kann als ein sehr geringfügiges Dasein erscheinen, so wird ihre Wichtigkeit dadurch nicht vermindert, weil sie durch die Natur des Wesens selber vorausgesetzt wird. Bei chemischen Processen z. B. kommt es auf die Proportion der Aequivalente an und das Quantum derselben muß daher die volle Bestimmtheit erreichen. Fehlt noch Ein Atom, so erfolgt die Neutralisation oder Lösung nicht. So wenig dies Fehlende sei, so reicht doch dies Wenige hin, den Proceß zu suspendiren. Bei der Uebernahme mancher Aemter muß eine gewisse Summe als Bürgschaft deponirt werden. Es kann Jemand alle für die Verwaltung des Amts nöthigen Eigenschaften besitzen, fehlt ihm aber zur Hinterlegung der einmal festgestellten Caution auch nur noch Ein Thaler, so kann er das Amt nicht überkommen.

Da es für den Hervorgang in die Existenz auf das Zusammenfassen der als Bedingung vereinzelten Existenzen ankommt, so wird Ort und Zeit dafür von großer Wichtigkeit. Nur hier und nur jetzt finden sich oft alle Bedingungen beisammen. Es bedarf nur noch des kühnen und glücklichen Griff's, ihre Cooperation zu bewirken. Eine kleine Aenderung in der Richtung des Windes — und es regnet. Ein tapferer Entschluß und das Große, das Ungeheure, es ist geschehen. Schiller

nennt daher den Augenbick der Götter höchsten, dessen Gunst, wenn sie versäumt wird, für immer verloren ist. „Was du von der Minute ausgeschlagen, bringt keine Ewigkeit zurück.“ Dem ἐντοπῶς und ἐυκαιρῶς ist das ἀτοπῶς und ἀκειρῶς entgegengesetzt, der Mißzufall und das Mißgeschick in Ort und Zeit. Ort und Zeit scheinen an sich etwas so überaus Gleichgültiges zu sein, weil sie als solche gar keinen Inhalt haben, allein im Verhältniß zu einem bestimmten Inhalt empfangen sie eine unendliche Bedeutung, weil sie es sind, welche die letzte Vereinigung der verschiedenen Bedingungen ermöglichen. Eine Schlacht wird gewonnen oder verloren, weil das rechte oder falsche Terrain, der günstige oder ungünstige Moment, getroffen oder verfehlt wird. Fugit irreparabile tempus.

Unbedingtheit und Bedingtheit sind also nur Reflexionsbestimmungen. Der Grund ist das Unbedingte, die Folge das Bedingte. Wenn aber das Wesen sich Bedingungen voraussetzt, so sind dieselben auch Grund und relativ auch unbedingt, denn jede Bedingung könnte auch für sich dasein, auch wenn sie nicht als Bedingung gesetzt würde. Man sieht daher wohl, welch' ein armseliger Gedanke es ist, wenn man zuweilen das ganze Gebäude der Philosophie auf dem bloßen Gegensatz des Unbedingten und Bedingten hat errichten wollen.

2) Zweitens handelt es sich um den Bestand der Existenz. Als Folge geht sie aus dem Wesen als ihrem Grunde hervor. Das Wesen gibt sich seine Existenz zum Inhalt. Es selber geht als Wesen nur aus sich hervor. Wenn es für seinen Uebergang in die Existenz gewisser Bedingungen bedarf, so vergesse man nicht, daß es selber es ist, welche dieselben setzt. Es kann als eine Ohnmacht des Wesens erscheinen, daß das Dasein dieser seine Existenz bedingenden Momente unmittelbar eine Zufälligkeit ist. Wir haben jedoch gesehen, daß sie ohne die Beziehung des Wesens gar nicht die Bedeutung von Bedingungen haben würden und daß sie aus ihrem zerstreuten Außereinander von dem Wesen zur Einheit zusammengefaßt werden. Das Wesen, als der wahrhaft zureichende Grund, ist geschäftig, die Bedingungen heranzuziehen, ohne welche es nicht zum Dasein gelangen kann. Wo ein Wesen sich in die Existenz übersetzen

will, strömen, oft zu unserer Verwunderung, wie von selbst die Dinge herbei, deren es zu seiner Vermittelung bedarf. Die Tendenz desselben, sich zur Geburt zu bringen, streckt gleichsam unsichtbare Fangarme aus, seiner Bedingungen sich zu bemächtigen. Der Begriff des Wesens schließt den der Existenz in sich. Es ist an sich schon da, aber es will sein Dasein auch als ein von ihm, dem Grunde, unterschiedenes Dasein setzen. In diesem Sinn sagte z. B. Aristoteles, daß das Ganze den Theilen vorangehe und daß der Mensch ein politisches Wesen sei, das den Staat hervorbringen müsse. Ein Staat macht sich, existiren zu können, viele Bedingungen, allein ohne ihn würden sie alle nichts Politisches sein. Er bedarf z. B. eines Terrains. Dies ist an sich nur ein Stück der Erdoberfläche überhaupt Erst durch ihn wird es das Organ und der Schauplatz eines politischen Lebens. Es wird abgegrenzt; es wird mit Landstraßen durchzogen. Es bilden sich verschiedene Culturpuncte hervor, die sich unter einander als Glieder eines eigenthümlichen Wirthschaftssystems ergänzen. Der Staat besteht nur durch die Menschen, welche sich in diese Arbeit theilen; sie sind eine nothwendige Bedingung seiner Existenz und die Amerikanische Union hat sogar eine bestimmte Anzahl von Menschen festgestellt, einen Complex von Ansiedelungen als reif zum Staat anzusehen. Aber erst durch den Staat werden die Individuen zu Rechtspersonen, deren Freiheit, Sicherheit, Eigenthum, anerkannt und verbürgt ist. Der Staat ist also gegen sie das Unbedingte als der wesenhafte Grund ihrer politischen Existenz. So alt daher die Geschichte auch schon ist, so viele Staaten sich schon gebildet haben, so verschieden die Bedingungen gewesen sind, unter denen dies geschehen ist, so sehen wir doch überall die gleichen Momente erscheinen, die im Wesen des Staats liegen, wie Obrigkeit und Unterthan, Gesetz und Zwangsmittel zu seinem Gehorsam, Theilung der Arbeit, Polizei, eine Armee u. s. w.

Weil aber das Wesen an sich von seinem gesetzten Dasein unterschieden ist, so ist seine Existenz an die beständige Erneuerung des Ueberganges zu derselben geknüpft. Das Existiren ist also nur denkbar, so lange das Wesen das von ihm als Bedingung vorausgesetzte Dasein vorfindet und aufhebt. Das Wesen

muß seine Existenz unaufhörlich hervorbringen, wenn sie Bestand haben soll. Es muß, wie wir im Deutschen sagen, seine Existenz behaupten, denn es muß, daß es da ist, durch seine Folgen beweisen. Es kann sich in diesem Proceß äußerlich auf verschiedene Weise verhalten, wiewohl es im Grunde immer dasselbe Wesen ist, wie Hegel von der Schwere bemerkt, daß sie der an sich gleiche Grund davon ist, daß ein Haus steht, daß ein Stein fällt und daß ein Projectil geworfen wird. So wird die Temperatur der Grund, daß etwas erstarrt oder sich verflüssigt oder verflüchtigt. Bei menschlichen Verhältnissen sagen wir für Existiren auch Subsistiren. Wenn wir fragen, wovon ein Mensch existire, so meinen wir damit die äußern Bedingungen, an welche sein Dasein gebunden ist und die Polizei fordert sogar den Nachweis der Subsistenz. Nahrung, Kleider, Wohnung, sind Bedingungen der menschlichen Existenz. Wie bringt sich aber ein Mensch in Besitz derselben? Wie gewinnt er sich seine Subsistenz? Dies Verhältniß zu einer von ihm vorausgesetzten Welt wird daher zugleich zu einer Charakteristik seines individuellen Wesens. Der Jäger, der Fischer, der Ackerbauer, der Bergbauer u. s. w. haben eine andere Modalität, sich ihre Subsistenz zu sichern.

Für die Behauptung der Existenz ist also die Erfüllung der Bedingungen unumgänglich. Wird daher von ihnen abstrahirt, so kann dies entweder nur willkürlich geschehen oder es können nur solche sein, die in der That keine sind und die, wie wir oben sahen, als bloße Modificationen der wesentlichen nur sogenannte unwesentliche sind. Ob dies für den Werth des Daseins gleichgültig sei, ist noch eine andere Frage und wir müssen uns hier Alles in die Erinnerung rufen, was wir von dem Zusammenhang der Qualität mit der Quantität gelernt haben, weil es vorzüglich die Kategorie des Grades ist, die hier eine große Rolle spielt. Eine bessere oder schlechtere Beschaffenheit der Bedingungen wird eine Veränderung im Zustand der Existenz zur Folge haben, allein sie wird sie noch nicht hindern. Kann das Wesen das Bessere nicht haben, so muß es sich schon mit dem Schlechtern begnügen, denn es ist doch, wie man richtig sagt, besser, als gar nichts. Es ist besser, weil es doch, wenn

auch geringhaltiger, die Bedingung erfüllt. Es gehört zu den kleinen Leiden der Natur wie des menschlichen Lebens, aus der Noth eine Tugend zu machen, wenn nicht der Uebergang des Wesens in die Existenz ganz unterbleiben oder der Bestand derselben sofort in Frage gestellt werden soll. Die Natur wie der Geist sind daher erfinderisch, Surrogate zu schaffen, dieselbe Sache, weil sie eine wesentliche Bedingung, wenn gleich in schlechterer Qualität, herzustellen. Das Dasein der Existenz wird durch sie noch immer möglich, während ihr gänzlicher Mangel das Wesen hindert, sich als Existenz zu setzen. Eine Krücke ist kein lebendiges Bein, aber sie ist für den Lahmen immer noch eine Hülfe, ihn das fehlende weniger vermissen zu lassen. In lange belagerten Städten entschließt man sich, wenn die gewöhnlichen Lebensmittel ausgehen, auch das Fleisch von Pferden, Hunden und Katzen, das man sonst verschmäht, zu genießen. In China, dem Lande permanenter Uebervölkerung, werden seit Menschengedenken Schlangen, Frösche, Ratten auf den Markt gebracht. Werden freilich Surrogate zu Verfälschungen des Daseins, so können sie die Existenz des Wesens nicht mehr bewirken. Die Untersuchungen Mayhews z. B. über die Verfälschungen der Nahrungsmittel in London ergaben, daß die Surrogate gar nicht mehr Surrogate waren, sondern eine völlig heterogene Qualität hatten. Wenn Mehl endlich gar nicht mehr Mehl, sondern Sand, Alaun, Gyps u. dgl. ist, so verdient es auch gar nicht mehr den Namen Mehl. Es ist natürlich, daß ein solches Surrogat, statt zu ernähren, vielmehr die schrecklichsten Unterleibskrankheiten hervorbringen muß.

Natur, Kunst und Wissenschaft können nichts von den in ihrem Wesen begründeten Bedingungen erlassen. Wenn daher von Bedingungen abstrahirt wird, ohne daß sie in die Kategorie der Modification der wesentlichen fallen, so kann dies ohne Gefahr nur von der menschlichen Willkür bei solchen geschehen, die selber der Willkür angehören und insofern doch unwesentlich sind. Wenn man sich daher auch so ausdrückt, daß etwas erlassen und von ihm als Bedingung dispensirt werde, so wird ein solches Abstrahiren doch nicht den eigentlichen Kern der Sache treffen dürfen. Wenn z. B. Jemandem, der die zu ei-

nem Amt erforderlichen Eigenschaften, jedoch noch nicht das gesetzmäßige Alter dafür hat, von dem letztern Dispensation ertheilt wird, so wird dadurch in der Sache nichts verändert und steht ja, daß der Betreffende dies Alter erreichen werde, in Aussicht. So kann ein sonst von der höfischen Etiquette vorgeschriebenes Ceremonial bei einer wichtigen diplomatischen Verhandlung ohne alle Beeinträchtigung der Sache erlassen werden.

Macht das Wesen den Versuch, in die Existenz zu treten, bevor der Kreis ihrer Bedingungen geschlossen ist, so gefährdet es dieselbe, weil sie eine unvollständige bleiben muß. Die Folge des Wagnisses wird im günstigsten Fall ein scheinbares Gelingen sein, allein in der weitern Entwicklung wird sich der Mangel fühlbar machen. Kann er nicht nachträglich irgend wie ersetzt werden, so wird der Bestand der Existenz problematisch werden. Er wird verkümmern oder bei einem gefährlichen Anstoß plötzlich untergehen, wie ein mangelhaft gebauter Damm, der sich nicht gegen die andringenden Fluthen behaupten kann. Es gibt talentvolle Menschen, die über ein verfehltes Leben klagen, weil sie einen ursprünglichen Mangel in ihre Stellung mit hinübergenommen haben, der sie verhindert, das zu sein, was sie nach dem Begriff derselben sein sollten oder weil die Thätigkeit überhaupt, die ihren öffentlichen Beruf ausmacht, ihrem Talent widerspricht. Das Wesen ist an sich Totalität. Mögen nun die übrigen Bedingungen noch so trefflich erfüllt sein, so wird die eine defecte den reellen Beweis ihrer Unentbehrlichkeit für das Wesen eben dadurch führen, daß, weil sie fehlt, auch die andern nicht das zu sein vermögen, was sie sein könnten, wenn sie auch mit der fehlenden verbunden und durch sie zu einer noch ganz andern Einheit specificirt würden. Ja, durch die Eine Lücke im Kreis der Bedingungen können alle vorhandenen so depotenzirt werden, daß sie trotz ihrer Trefflichkeit sich desorganisiren. Dies ist die Geschichte des scheinbaren Gelingens. Noch öfter jedoch wird der Versuch mißlingen und statt zur Existenz wird es nur zur leeren Aufopferung der vorhandenen Bedingungen kommen. Nach vergeblicher Anstrengung wird das Wesen resultatlos in sich zurücksinken oder in seinem Resultat seinem Begriff widersprechen. Das Wesen wäre nicht das We-

sen, wenn es nicht den Ernst zeigte, auf der Erfüllung seiner Bedingungen zu bestehen. Eine unzeitige Geburt bringt, trotz aller Schmerzen und Wehen, nur eine unreife Frucht zur Welt. Bei der Einrichtung von Maschinen, bei dem Abschluß von Verträgen, bei der Bereitung einer Arznei, bei dem Plan einer Schlacht, darf keine der wesentlichen Bedingungen vernachlässigt sein, widrigenfalls die Existenz des Wesens schon im Augenblick ihrer Genesis nicht blos der Gefahr des Unterganges, sondern zweifellos diesem selber preisgegeben. ist Die Maschine stockt oder zerbricht; der Vertrag zeigt sich als ungültig; die Arznei als unwirksam oder als verderbliches Gift; die Schlacht geht verloren.

3) Der Untergaug der Existenz ist sowohl an die Thätigkeit des Wesens, als an das Dasein der Bedingungen geknüpft, durch deren Aufheben es sich zum Grunde macht.

Die Thätigkeit des Wesens ist selbstverständlich das Erste, worauf es ankommt, weil sie nicht nur die ideale Voraussetzung, sondern auch die reelle Initiative ist, ohne welche die Bedingungen umsonst da wären. Schwere, Kraft, Leben, Freiheit, Genie u. s. w. sind der wesentliche Grund, der in seine Folge übergeht.

Die Bedingungen existiren als ein relativ unabhängiges Dasein. Wenn aber das Wesen sie nicht ergreift, wenn es sie nicht zu dienenden Momenten seiner Totalität verwandelt, so bleiben sie, was sie sind und treten in einen andern Zusammenhang. Zieht sich also das Wesen aus seiner Existenz in sich zurück, so überläßt es sie der Bemächtigung anderer Wesenheiten. Die von der gestaltenden Thätigkeit des Wesens verlassene Existenz verändert sich langsamer oder schneller und kann bis zur gänzlichen Unkenntlichkeit verschwinden. Natur und Geist lassen von ihren Entwicklungen die Ruinen zurück, aus denen das Wesen entflohen, das sie einst schuf und belebte. Trocknen Fußes gehen wir durch das Steingeröll, das ein versiegter Strom einst mit lustigem Gebrause vor sich herschob. Schlaff und zerrissen liegt die Hülle, in welche die Raupe sich eingesponnen hatte, sie als Schmetterling zu durchbrechen. In den Kratern ausgebrannter Vulcane sammeln sich Bergseen. Die Katakom-

den im Mokattamgebirge, die so viele Aegyptische Leichname verewigen sollten, sind von der Habgier durchwühlt und entleert. Armselige Fellahs wohnen jetzt in diesen Hallen des Todes, die der Glaube an Unsterblichkeit in den harten Felsen grub, und schmuzige Ziegen saufen aus den Sarkophagen, in denen schöngeschmückte Mumien ruhten. Bücher, die nicht mehr gelesen werden, verstauben und werden ein Fraß der Würmer. Fertigkeiten, die ein Mensch nicht mehr übt, sterben in ihm ab, Freundschaften, die nicht durch den Realismus einer Wechselwirkung sich in sich verjüngen, sterben ebenfalls ab.

Umgekehrt aber hängt der Untergang der Existenz auch von dem Dasein der Bedingungen ab, weil sie nur so lange Bestand zu haben vermag, als das Wesen den Kreis seiner Bedingungen immer von Neuem schließt. Fallen alle Bedingungen fort, so kann es sich natürlich nicht mehr in seiner Existenz erhalten. Das schlechthin unbedingte Existiren ist nur für Gott möglich, weil er keine Geschichte hat. Er hat keine Geschichte, weil er von der Natur frei ist. Er ist frei von der Natur, weil er sie schafft. Er schafft sie, weil er der absolute Geist ist. Alle Philosophen stimmen darin überein, Gott als dasjenige Wesen zu definiren, das nicht anders als existirend gedacht werden kann. Seine Existenz hat keine Bedingungen außerhalb des Wesens, alles Endliche dagegen, alles, auch in sich Unendliche, aber in die Erscheinung Fallende, hängt an solchen Voraussetzungen.

Solche Abhängigkeit des Wesens würde seinem Begriff, unbedingt zu sein, zuwider zu sein scheinen, wenn nicht, sich für sein Dasein Bedingungen zu setzen, seine eigene Thätigkeit wäre. Das Wesen ist es, welches einem an sich selbstständigen Dasein die Bedeutung gibt, eine Bedingung seiner Existenz zu werden. In der unendlichen Verkettung der Dinge bleibt es aber zufällig, theils, ob das Wesen seine Voraussetzung findet, theils ob dieselbe, hat es sie gefunden, fortdauert. Da keine der wirklichen Bedingungen entbehrt werden kann, da sie alle in der Einheit des Wesens mit einander zusammenhängen, so kann das Aufhören einer einzigen den Untergang der übrigen und damit den Untergang der Existenz überhaupt nach sich

ziehen. Bedingungen, von denen ohne solche Gefahr abstrahirt werden kann, sind, wie wir uns überzeugten, nicht wesentliche, sondern nur unwesentliche Modificationen der wesentlichen. Eine wesentliche greift mit ihrem Untergang auch in den Bestand der übrigen ein. Es kommt dabei auf die näheren Umstände an, wie schnell der Zerstörungsproceß sich ausbreitet. Je höher ein Wesen steht, desto zahlreicher sind die Zugänge zu seiner Existenz, weil der Reichthum seiner einfachen Tiefe auch eine um so größere Mannigfaltigkeit von Beziehungen nach Außen zur Folge hat und weil es daher auf vielerlei Weise verletzt werden kann. An jeder Seite des Wesens kann der Untergang sich die Todespforte eröffnen. Ein Krystall kann Jahrtausende dauern und wir kennen ja die Geschichte einiger berühmten Edelsteine, die viele fürstliche Geschlechter überlebt haben. Ein Thier aber lebt nur unter zahlreichen Bedingungen. Es bedarf z. B. der Nahrung. Sie ist nur eine Bedingung, nicht der Grund seines Lebens, allein ohne sie stirbt es. Es bedarf aber auch der Luft. Bringen wir einen Vogel, der sich sattgefressen hat, unter die Luftpumpe und entleeren diese, so stirbt er mit vollem Magen. Blicken wir in die Existenz der bürgerlichen Gesellschaft, welch' eine vielseitige Verschränkung derselben, weil die Production der Consumtion und die Consumtion der Circulation bedarf. Ein Handelshaus kann Bankerutt machen, weil die Verkehrswege sich ändern; oder weil die Waare, mit welcher es handelt, aus irgend einem Grunde, vielleicht aus einer Laune der Mode, nicht mehr begehrt wird; oder weil es, bei dem besten Willen, den Transport nicht bewirken kann; oder weil Waarensendungen, die es erwartet, nicht rechtzeitig eintreffen u. s. w.

Jede Bedingung als solche ist nur eine Schranke, welche das Wesen als eine von ihm selber vorausgesetzte in seine Existenz aufheben soll. Wenn die Schranke aber gar nicht da ist, so kann es sie auch nicht aufheben und dies Nichtdasein verkehrt sich dann zu einer seine Existenz annihilirenden Grenze. Man verstehe das hier Gesagte im allgemeinsten Sinn, daß nämlich nicht nur das Wesen als das positive, sondern auch das Unwesen als das negative in dem Hervorgang, dem Bestand und Untergang seiner Existenz denselben Gesetzen unterworfen ist.

Fehlen z. B. einer Krankheit die Bedingungen, aus denen sie ihr Dasein schöpft, so hört sie selber auf. Verschwindet das Miasma, so verschwindet damit auch der correlate Krankheitszustand. Vermehrt sich in der bürgerlichen Gesellschaft der Wohlstand, vermindert sich also Armuth und Elend, so vermindern sich auch die Verbrechen gegen das Eigenthum u. s. w. Wenn aber auch die Existenz des Wesens von Bedingungen abhängt, so ist es doch an sich von ihnen unterschieden. Die Existenz muß freilich aufhören, wenn die Bedingungen für sie untergehen. Sie kann nicht bestehen, wenn die Bedingungen sich nicht erhalten. Sie kann gar nicht zum Hervorgang gelangen, wenn die Bedingungen für sie überhaupt fehlen. Seinen Unterschied von der Existenz kann das Wesen jedoch schon dadurch beweisen, daß es sich aus ihrem Dasein in sich als Grund zurückzuziehen und sie, als eine ihrer Seele beraubte, dem Zufall und der Verwesung preiszugeben vermag. In dem Wesen selber liegt daher die Möglichkeit, sich zu erhalten. Fehlen ihm die Bedingungen, sich in die Existenz zu setzen, wird sie ihm also durch die Umstände versagt, so wartet es, unfreiwillig zurückgehalten, auf eine andere Conjunctur derselben, sich als Dasein zu setzen. Es gleicht einem jener Aegyptischen Weizenkörner, die, Jahrtausende im heiligen Dunkel einer Pyramide still gelegen, jetzt in Frankreich tausendfältige Frucht bringen. Oder, wenn es von seiner Existenz sich abgeschieden hat, so wird dadurch noch nicht unmöglich gemacht, sich eine neue zu schaffen. Es kann, zurückgegangen in seine Verborgenheit, den Uebergang nach einer andern Seite hin suchen und, eines guten Morgens, mit einer frischen Existenz überraschen. Es gleicht dann dem Bergmann, der einen Bau verläßt, um, nach längerem Schürfen, eine neue Ader anzuhauen.

---

## III.

## Das Existirende oder das Ding.

Die Existenz ist die Folge des Grundes als des sein Dasein setzenden Wesens, aber die Existenz ist eben deswegen als ein wesenhaftes Dasein von andrem Dasein unterschieden. Sie ist ein ens existens, ein Ding. Das Ding verhält sich zur Existenz, wie das Dasein zum Werden. Die Existenz ist das Wesen als werdendes; das Ding ist das Fürsichsein des Existirens, die Beziehung des Wesens auf sich in dem Proceß seiner Existenz. Hieraus kann man sich erklären, weshalb in den Sprachen der Ausdruck Ding eine so viel gebrauchte, weitreichende Kategorie wird. Er verbindet den Begriff des Daseins mit dem des Wesens und kann daher auf Alles angewendet werden, was als ein fürsichseiendes Wesen gesetzt werden kann. Cicero spricht nicht nur von den rebus naturalibus, sondern auch de rebus humanis atque divinis. Cartesius und Spinoza sprachen nicht nur von der res extensa, sondern scheuten sich auch nicht, von der res cogitans zu reden. In den philosophischen Schriften ist der Ausdruck: alle Dinge, ein geläufiger und die Theologie handelt sogar de ente divino und von den Eigenschaften desselben. Da, wo ein Fürsichsein nicht als ein existirendes Eins gedacht werden kann, wird man nicht von Dingen sprechen; d. h. das Wesenhafte in seiner Abstraction ist nicht ein Ding. Z. B. das Schwersein, das Rothsein, den Klang, die Tugend, Krankheit, den Krieg, die Malerei u. s. w. werden wir nicht ein Ding nennen, weil sie nur an einem Andern, an der Materie, an Personen u. s. w. existiren können. Wird die Kategorie der Dingheit auf eine Person übertragen, so liegt darin eine gewisse Herabsetzung derselben, wie z. B. wenn von einem jungen Mädchen als einem leichtfertigen Dinge gesprochen wird.

Im Begriff des Dinges wird daher 1) die Einheit des Existirenden mit sich die Hauptsache sein; 2) aber werden innerhalb derselben die Unterschiede des Wesens als gegen einander selbstständige Seiten der Existenz oder als Eigenschaften des Dinges hervortreten; 3) eben durch diese seine Eigenschaften aber

bezieht sich das Ding auf andere Dinge, tritt es mit ihnen in Wechselwirkung, offenbart jedoch in diesen Berührungen auch die sterbliche Seite seines Daseins. Seine Existenz kann sich auflösen. Sie verschwindet als eine Erscheinung, die in das Wesen als ihren Grund zurückgeht. Die Auflösung ist folglich nicht blos negativ als ein Untergang zu fassen, sondern es ist darin auch das positive Moment der Erscheinung des Wesens zu erkennen.

1) Das Ding an sich.

Das Existirende ist als ein für sich seiendes Eins und in diesem Eins macht das Wesen die Einheit aus. Das Wesen, indem es sich als Dasein setzt, geht ganz in seine Existenz über. Alle Unterschiede, die in ihm liegen, sind also auch Unterschiede seiner Existenz. Die Einheit als solche aber ist einfach, weil das Wesen nicht aus seinen Unterschieden als ein Aggregat zusammengesetzt wird, sondern weil es sich als an sich Eines in seinen Unterschieden setzt. Wenn wir von zusammengesetzten Dingen sprechen, so sind dieselben keine ursprüngliche, absolute, sondern nur relative Einheiten. Eine Quecksilberkugel ist ein einfaches Ding, in welchem die specifische Schwere, die Cohärenz, die grauweiße Farbe, die Größe und die sphärische Form schlechthin Eines sind. Ein Stück Granit ist ein zusammengesetztes Ding, denn Quarz, Glimmer und Feldspath sind die für sich selbst einfachen Dinge, aus denen er als ein Ganzes besteht. Ein Berg besteht aus verschiedenen Schichten von Mineralien u. s. w. Noch mehr werden durch den Menschen Aggregate der mannigfaltigsten Art hervorgebracht, in denen sehr verschiedene Dinge eine künstliche Synthese bilden, wie Kleidungsstücke, Geräthschaften, Maschinen, Häuser u. dgl. Ohne Einheit in ihren Unterschieden würden sie jedoch nicht als Dinge existiren können.

Diese Einheit ist das Qualitative in dem Dinge. Quantitativ ist es die Summe seiner Unterschiede. Es faßt sie alle in seine Existenz auf identische Weise zusammen. Hegel hat in seiner Phänomenologie und Logik dafür den Ausdruck gebraucht, daß das Ding die gemeinschaftliche Mitte aller seiner Eigenschaften sei; es ist aber allenthalben diese Mitte. In seiner Ein-

heit, sofern in ihr die Unterschiede aufgehoben sind, ist es das Ding an sich.

Ueber diese Beziehung sind viele Streitigkeiten geführt und zur Zeit der Kantischen Philosophie ganze Bibliotheken geschrieben worden. Das Ding an sich wurde als unerkennbar behauptet, weil man den Begriff des Dinges von den Unterschieden trennte, in denen es allein ist, was es ist. Wenn der Begriff des Dinges durch ein Weglassen aller Bestimmungen zu einem inhaltlosen Abstractum gemacht wird, so ist sehr natürlich, daß sich darin nichts erkennen läßt. Das wirklich existirende Ding enthält das Wesen mit seinen Unterschieden, denn das Wesen ist nicht so vornehm, nicht in das bestimmte Dasein sich einzulassen. Ding an sich ist nur ein anderer Ausdruck für Wesen. Man sagte daher auch, daß wir nur die Erscheinungen, nicht aber die Dinge an sich zu erkennen vermöchten. Wenn man jedoch von Allem abstrahirt, worin sich das Wesen zu erkennen gibt, so bleibt freilich nur das prädicatlose Nichts übrig. Es wird bei solchen Behauptungen der Widerspruch nicht verborgen bleiben können, daß man von dem Ding an sich, dessen Begriff man als undurchdringlich ausschließt, doch einen Begriff habe, weil man sonst auch die Existenz selber leugnen müßte, in welcher das Ding an sich als Erscheinung da ist. Man sagte z. B. man kenne viele Dinge, die magnetisch seien, was aber der Magnetismus an sich sei, wisse man nicht. Wie kann man aber einem Dinge das Prädicat magnetisch geben, ohne zu wissen, was Magnetismus ist? Wie kann man das Magnetischsein von andern Bestimmungen unterscheiden, ohne sagen zu können, worin es besteht? Wenn der Magnetismus als Wesen nicht in den magnetischen Dingen existirte, wo existirte er denn wohl? Um also behaupten zu können, daß man nicht wisse, was der Magnetismus sei, muß man erst vergessen, daß man es weiß. Man schafft sich durch die Trennung des Dinges an sich von den realen Dingen ein Nichtwissen, von welchem man den Widerspruch des vorhandenen Wissens nur gewaltsam abhält. Die Nothwendigkeit des Nichtwissens zu lehren wird immer den Schein der Tiefe gegen die Manifestation des Wissens usurpiren, weil, die Grenze des Erkennens wissen zu können, doch zugleich ein Hinaus über

die Grenze, eine höhere Forderung gesetzt werden muß, als durch das erreichte Wissen befriedigt werden kann. Ohne diese aristokratische Ironie würde die Theologie des Nichtwissens nicht so große Ausdehnung haben gewinnen können. Wenn Jemand versichert, daß wir von Gott nichts wissen können, so muß er doch den Versuch gemacht haben. Er weiß es also besser. Da nun aber in der Versicherung des Nichtwissens doch der Begriff Gottes bleibt, so wird das Sein vom Wesen unterschieden. Es wird die Existenz Gottes zugegeben, der Begriff seines Wesens aber verleugnet. Wir sollen wissen, daß Gott ist, nicht was er ist. Wie in aller Welt jedoch ist es möglich, das Dasein von Etwas zu behaupten, von welchem man gar keinen Begriff hat? Wenn vom Dasein Gottes die Rede ist, so ist doch nicht vom Dasein einer unbestimmbaren, problematischen oder ganz begrifflosen Existenz die Rede, sondern von einem Inhalt, der mit Bestimmtheit von jedem andern unterschieden wird. Unstreitig wird es eine größere oder geringere Tiefe der Erkenntniß dieses Inhalts geben können, allein daß sein Begriff existirt, beweis't schon das Dasein des Wortes Gott. Das Ding, ohne die Existenz des Wesens zu sein, wird zum Undinge, zum wesenlosen Dinge, weil dem Begriff des Dinges eben so wohl widerspricht, nicht als Wesen zu existiren wie als Wesen nicht zu existiren.

2) Die Eigenschaften des Dinges.

Das Ding ist nicht blos ein Etwas, das in seiner Beschränktheit und Beschaffenheit eine gewisse Bestimmtheit zeigt, sondern es ist als durch den Grund seines Wesens vermittelt ein eigenthümliches Dasein, aus welchem die Unterschiede desselben nach Außen hin als verschiedene Beziehungen hervortreten, die wir Eigenschaften nennen. Ein Ding stellt für unsern Sinn die verschiedenen Seiten seines Inhalts als seine verschiedenen Eigenschaften heraus. Die Oberfläche fühlen wir, die Farbe sehen wir u. s. w. Qualität gebrauchen wir synonym mit Eigenschaft. Wir nennen sie aber auch Merkmal: nota, sofern wir die Dinge an ihren Eigenschaften von einander unterscheiden. Die Griechen bezeichnen die Eigenschaften auch als πάθη ὀυσίας und die Lateiner haben dies in den affectiones rei nachgebildet.

Auch Attribut sagen sie für Merkmal, weil es das ist, was dem Dinge vom Verstande als das ihm Eigene beigelegt wird.

Das Ding als Eines kann nicht von seinen Eigenschaften getrennt werden, da es nur, was es ist, in ihnen ist. Sein Sein sind seine Eigenschaften und es *ist* seine Eigenschaften. Indem es aber als Einheit sich von seinen Eigenschaften unterscheidet und sie in sich zusammenfaßt, *hat* es Eigenschaften. Von jener Seite findet also eine *Inhärenz* der Eigenschaften in dem Dinge, von dieser eine *Immanenz* des Dinges in seinen Eigenschaften statt. Das Verhältniß der *Einheit* des Dinges zur *Vielheit* seiner Eigenschaften kann man nicht als das eines Widerspruchs fassen, wie oft geschehen ist, sondern die *Einfachheit* eines Dinges kann der *Mannigfaltigkeit* seiner Eigenschaften zu widersprechen scheinen; aber auch nur scheinen, denn diese Mannigfaltigkeit enthält nur die verschiedenen Beziehungen, deren das Ding fähig, indem das an sich einfache Ding nach dieser Seite so, nach einer andern so erscheint. Es sind die *Wirkungen* eines Wesens, die wir oft subjectiv für unser Erkennen als Merkmale, objectiv in ihrem Ansich als Eigenschaften bezeichnen.

Die Eigenschaften als solche sind von einander *unterschieden*. Jede, in ihrer Bestimmtheit, gibt dem Dinge zugleich eine bestimmte Beziehung nach Außen. Einzeln genommen, ist jede gegen die übrigen Eigenschaften des Dinges *gleichgültig*. Verschiedene Dinge können in einzelnen ihrer Eigenschaften dennoch identisch sein. In dem Dinge aber als Einheit sind die Eigenschaften in einander. Vermöge dieser *Coincidenz* ist, wo die eine, auch die andere. Man kann eigentlich nicht einmal sagen, daß die Eigenschaften sich gegenseitig durchdringen, weil dies eine selbstständige Existenz derselben vor ihrer Einheit voraussetzen würde, aus welcher sie erst zur Einheit übergegangen wären. Vielmehr sind sie aus der Einheit des Dinges heraus in ihrem Dasein unmittelbar identisch. Sie sind ein *Ineinander*. Wir sprechen zwar von dem Dinge als einem *Complex* von Eigenschaften, allein es umfaßt sie nicht blos wie ein Behälter, sondern setzt sich in ihnen als das, was es eben ist. Vom Standpunct des Unterschiedes der Eigenschaften erscheint es als die gleichgül-

tige Mitte derselben, gerade wie die Eigenschaften als unterschiedene gleichgültig gegen einander erscheinen. An und für sich aber ist das Ding von seinen Eigenschaften eben so untrennbar, als die einzelnen Eigenschaften von einander. Es versteht sich jedoch, daß dies nur von dem einfachen Dinge, nicht von dem zusammengesetzten, noch weniger von dem willkürlich zusammengesetzten, von menschlichen Aggregaten gilt. Bei einem Messer z. B. sind Klinge und Griff selbst wieder verschiedene Dinge, die durch einen Zweck zu Einem Dinge vereinigt sind; eine Taschenuhr besteht aus Dingen von verschiedenem Metall in sehr verschiedener Form u. s. w.

Nehmen wir dagegen z. B. ein Stück Kohle, so hat dasselbe eine specifische Schwere, specifisch schwarze Farbe, specifischen Glanz, ist sauerstoffgierig u. s. w. Alle diese Eigenschaften sind in der Kohle überall zugleich vorhanden. Wo sie schwer ist, ist sie auch schwarz, glänzt sie auch u. s. w. Ohne eine dieser Eigenschaften würde dies Stück Materie eben nicht Kohle sein. Nur in ihnen ist es Kohle. Nicht weniger aber sind diese Eigenschaften von einander untrennbar, denn nur Kohle ist in solchem Verhältniß sauerstoffempfänglich, nur Kohle hat diesen eigenthümlichen Glanz, nur Kohle dies charakteristische Schwarz u. s. w. Es ist unmöglich, eine dieser Eigenschaften von den übrigen realer Weise abzusondern. Die eine hat, als Realität, die andere an sich und in sich.

Oder nehmen wir einmal einen Augenblick den barbarischen Sprachgebrauch an, von der Seele als einem Dinge mit Eigenschaften zu reden, so ist die Selbstbewegung, Selbsterhaltung, Selbstempfindung derselben eben das, was sie zur Seele macht. Diese, ihre Eigenschaften, sind von ihr nicht zu trennen, aber sie sind auch nicht von einander zu trennen. Selbstempfindung, Selbsterhaltung und Selbstbewegung sind in der Seele überall zugleich. Wenn eine Fliege sich von einem Ort zu einem andern bewegt, so erhält sie sich selbst und empfindet sie sich selbst. Wenn sie mit ihrem Saugrüssel einen Tropfen Milch in sich aufnimmt, so empfindet sie nicht die Milch als Milch, sondern die Bewegung, die in ihren Nerven dadurch erzeugt wird. Sie empfindet also nur sich selbst in ihrer eigenen Bewegung. Man

spricht auch von den Eigenschaften eines Menschen, indem man darunter sein Temperament, seine Anlagen, seine Fertigkeiten versteht. Ja, man spricht von den Eigenschaften Gottes. Sie sind von seiner Individualität eben so unabtrennlich, als von einander. Wir nennen z. B. die Ewigkeit, Allgegenwart, Allwissenheit Eigenschaften Gottes; allein ohne sie wäre er nicht Gott. Durch sie unterscheidet er sich von allem Andern. Aber es kann auch keine derselben ohne die andern gesetzt werden. Wenn die Theologen uns diese Eigenschaften beschreiben, zeigt sich ihre Coincidenz in der Unumgänglichkeit, zur Verdeutlichung der einen sich immer der andern bedienen zu müssen.

Aus diesem Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften ergibt sich, daß diese ihm wesentlich sind. Wenn man daher von unwesentlichen Eigenschaften spricht, so können darunter nur solche Bestimmungen verstanden werden, die zu den gleichgültigen Modificationen des Wesens gehören. Von den Eigenschaften aber, welche ein Ding zu diesem specifischen Dinge machen, darf keine fehlen, widrigenfalls das Ding selber nicht vorhanden wäre. Ein Cirkel z. B. kann größer oder kleiner, kann aus Holz oder Metall sein. Diese Eigenschaften sind unwesentliche, denn durch sie ist etwas kein Cirkel, sondern nur durch eine solche Einrichtung, daß sich ein Kreis damit beschreiben läßt. Das Unwesentliche fällt in die vorübergehenden und zufälligen Relationen des eigentlichen Dinges; es selbst kann keine der Eigenschaften entbehren, die in seinem Begriff liegen. Eine Kohle z. B. die nicht sauerstoffgierig wäre, wäre keine Kohle; ein Glas, das nicht eine gewisse Diaphanität hätte, wäre kein Glas, u. s. w. Wenn man aber außer wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften auch vollkommene und unvollkommene unterscheidet, so bezieht sich dies auf den Grad der Existenz der Eigenschaften, nicht aber auf sie selber. Ein Ding, in welchem die Eigenschaften einen höhern Grad besitzen, nennen wir ein vollkommneres; eine Vergleichung, die wir auch besonders in Ansehung der unwesentlichen Eigenschaften anstellen. Ein metallner Cirkel z. B. ist ein vollkommnerer, als ein hölzerner, allein dieser Unterschied ändert nichts im Wesentlichen des Instruments. In vielen Fällen ist ein solcher Unterschied im Unwesentlichen un-

möglich. Z. B. der Triangel hat die Eigenschaft, daß in ihm die Summe aller drei Winkel zweien Rechten gleich ist. Ob nun der Triangel in der Form der Winkel oder in dem Verhältniß der Seiten ein verschiedener sei, läßt jene Eigenschaft unangefochten.

Man hat nun die Eigenschaften auch zu selbstständigen Materien gemacht, aus denen das Ding bestehen soll, weil sich die Eigenschaften auch für sich als abstracte Einheiten denken lassen; die in dem Dinge verbunden seien und dasselbe durch ihre Synthese ausmachen sollen. Daß nun zusammengesetzte Dinge, Dinge von Dingen, in die verschiedenen Stoffe, aus denen sie bestehen, zerlegt werden können, ist richtig. Granit kann in Quarz, Feldspath und Glimmer, ein Messer kann in eine Klinge und einen Stiel, ein mechanisches Werk in seine einfachen Theile unterschieden werden. Solche Unterschiede für sich sind dem offenbar selber wieder Dinge. Wenn aber die Unterschiede eines Dinges als einfache Allgemeinheiten zu Materien gemacht werden, so führt dies zu einer Unmöglichkeit ihrer Existenz. Das Schwersein, die Wärme, die Farbe, das Lebendigsein, das Gestaltetsein, das Riechen u. s. w. existirt gar nicht an sich als ein Stoff, aus welchem Etwas zusammengesetzt werden könnte. Wird Eigenschaft auch von dem Lebendigen und Seelischem ausgesagt, so ist vollends eine solche Composition des Dinges aus Materien undenkbar. Verschiedene Dinge können, wie wir sahen, gewisse Eigenschaften gemeinsam haben. Sehr verschiedene Mineralien z. B. haben die oktaedrische Form gemeinsam. Sie macht also ein Merkmal derselben aus. Besteht aber das Oktaedrische als eine Materie an sich? Viele Pflanzen haben ein gewisses Grün gemeinsam. Sie stimmen als verschiedene in dieser Eigenschaft überein. Ist deshalb dies Grün eine für sich bestehende Materie? Elektricität ist eine Eigenschaft vieler Körper. Ist sie deshalb eine für sich bestehende Materie? Wird eine psychische Function als Eigenschaft ausgesagt, so leuchtet das Absurde von selbst ein, eine solche als einen Stoff anzusehen, der in dem Existirenden vorhanden sei. Die fleischfressenden Thiere z. B. haben die Eigenschaft des Raubsinnes. Wer könnte sich aber den Raub-

sinn als einen Stoff vorstellen, der zum Hervorbringen des Raubthiers verwendet würde?

Consequent müßte diese Theorie, die Dinge aus Materien bestehen zu lassen, zur Atomistik zurück führen. Die specifischen Atome müßten die eigentlichen Dinge sein, aus denen die sogenannten Dinge ihr Bestehen entnähmen.

Diese Betrachtung zeigt uns die Grenzen im Begriff des Dinges und seiner Eigenschaften. Es ist nur eine Abstraction, welche das Ding zur formalen Einheit macht, in welcher die verschiedenen Eigenschaften als einander ausschließende sich befinden und durch ihr Bestehen die Grundlage des Dinges sein sollen. Wenn nicht das Wesen es wäre, welches in seiner Existenz alle ihm inhärirenden Möglichkeiten als Eigenschaften seiner selbst als eines existirenden Daseins setzt, so würden sie nicht existiren. Von Außen her, man weiß nicht, woher und wie, würden sie nicht in dem Dinge sich zusammenfinden, so gut, als das Ding an sich ohne seine Eigenschaften ein inhaltloses, nichtssagendes Abstractum ist.

Daß man auf den Begriff des Dinges nicht nur alle Kategorien des Seins, Qualität, Quantität und Modalität, sondern auch alle Kategorien des Wesens anwenden kann, leuchtet ein. Dies ist der Grund zu den unbestimmt vielen Classificationen, die man von den Eigenschaften gemacht hat, indem man sie in nothwendige und zufällige, bleibende und veränderliche, ursprüngliche und abgeleitete, unmittelbare und mittelbare, innere und äußere, absolute und relative, grundwesentliche und außerwesentliche, constitutive und begleitende und wie sonst noch eingetheilt hat. Alle diese Wendungen beschreiben immer nur in andern Reflexionsformen den Unterschied der wesentlichen und unwesentlichen Eigenschaften.

### 3) Die Auflösung des Dinges.

Weil das Ding Eigenschaften hat, so ist es durch sie auf andere Dinge beziehbar. Erst in dieser Beziehung zeigen sich seine Eigenschaften nach ihrer Realität, indem sie, was das Wesen des Dinges ist, nach den verschiedensten Seiten hin entfalten. Erst in dieser Beziehung kommt daher auch, was dem Dinge

wesentlich und was ihm unwesentlich, zum Vorschein. Aber in dieser Beziehung eröffnet auch das Ding sein Dasein dem Untergange, weil es in der Wechselwirkung mit andern Dingen sein Bestehen auflöst. Es ist von andern Dingen nicht blos verschieden überhaupt, sondern es ist auch des Gegensatzes und Widerspruchs gegen sie fähig und kann daher zu Grunde gehen, während es gerade, was seine Eigenthümlichkeit ist, thatsächlich offenbart. Das Ding an sich ist Eines in seinen Unterschieden. Seine Unterschiede als viele inhäriren ihm. Dies Verhältniß von Einheit und Vielheit ist kein Widerstreit der Eigenschaften weder unter einander noch mit dem Dinge als solchem, weil die vielen Eigenschaften ohne die Einheit des Wesens, das in ihnen sich setzt, gar nicht existiren würden. Aber nach Außen hin wird durch sie der Antagonismus möglich. Jedes Ding wirkt kraft seiner Virtualität unaufhörlich, so lange es besteht. Bald ist es diese, bald jene seiner Eigenschaften, durch welche es in's Spiel gebracht wird. Indem es aber thätig ist, verbraucht es sich. Die endliche Seite seiner Existenz muß von derjenigen Eigenschaft aus, kraft welcher es gerade wirkt, hervortreten. Da jedoch in dem Dinge alle seine Eigenschaften Eines sind, so ist unausbleiblich, daß auch die übrigen Eigenschaften durch das Schicksal der einen mitafficirt und daß schließlich auf solche Weise die Existenz des Dinges selbst überhaupt verändert wird. Diese Veränderung erscheint als seine Auflösung. Ohne Eigenschaften zu besitzen würde ein Ding sich nicht verändern können, würde es unauflöslich sein. Ob die Auflösung eine Vernichtung als einfacher Untergang oder ob sie, als relative Veränderung, sogar eine Steigerung der Eigenschaften des Dinges, hängt natürlich von dem Wesen des Dinges selber ab.

Hier ist es denn, wo wir auf die so oft berührte Grenze des Begriff's der Dingheit stoßen, weil die Eigenthümlichkeit des Wesens eine Anwendung der Kategorie des Dinges und seiner Eigenschaften als gänzlich unpassend, ja widersinnig herausstellen kann.

Bei den ihrer Natur nach endlichen Dingen erfolgt durch ihre Eigenschaften ihre Auflösung. Der Diamant ist der härteste Stein. Seine starke Lichtbrechung tastet ihn in seinem Da-

sein nicht an. Er kann aber geschliffen werden. Durch den Schliff kommt sein Verhältniß zum Licht noch lebhafter zur Erscheinung, aber es werden auch Theile von ihm als Diamantenstaub hinweggenommen. Seine Cohärenz äußert sich in seiner Unzerreiblichkeit. Chemisch genommen besteht er aus Kohlenstoff. Bei einem gewissen Hitzegrad verflüchtigt er sich daher in Gas. Mit dieser Verflüchtigung gehen auch alle seine übrigen Eigenschaften zu Grunde.

Salz ist ein Krystall. Es ist schwer, es hat eine gewisse Form und Farbe. Von diesen Seiten kommt ihm der Untergang nicht, wohl aber, weil es im Wasser auflöslich ist. Holz hingegen, das im Wasser bis zur Festigkeit des Steins verhärten kann, ist im Feuer verbrennlich u. s. w.

Geräthe, Instrumente, Kleider, Wohnungen u. s. w. nutzen sich ab, lösen sich auf, indem sie nach ihren Eigenschaften gebraucht werden oder ungebraucht verrotten.

Dergleichen haben wir gewöhnlich im Sinn, wenn wir von der Endlichkeit der Dinge sprechen und uns auch wohl in erhaben klingenden Declamationen darüber ergehen. Allein es ist sehr zu beachten, daß die Auflösung nicht blos den negativen Charakter des Unterganges zu haben braucht, sondern daß sie auch den positiven einer Steigerung des Daseins haben kann. Weil ein Ding gewisse Eigenschaften hat, so kann es in denselben sich potenziren und durch diese Affirmation auch in seinen übrigen Eigenschaften sich vervollkommenen. Die Auflösung ist dann nicht Zersetzung, Verflüchtigung, sondern Reproduction, die zugleich productiv ist und durch Vermittelung der relativen Auflösung zu den vorigen Eigenschaften neue hinzufügt oder die vorhandenen wenigstens vervollkommnet. Mit der Steigerung der Cohäsion z. B. kann auch die Intensität anderer Bestimmungen zunehmen, wie sich dies in der Verarbeitung des Eisens zu Stahl zeigt. In allem Organischen und Psychischen sind solche Steigerungen möglich, allein hier eben werden wir mit dem Begriff eines Dinges und seiner Eigenschaften nicht mehr ausreichen. Man kann eine Pflanze ein Ding nennen, aber wiewohl sie als eine Existenz ein Dasein mit Eigenschaften ist, so kann sie doch durch eine solche Kategorie nicht erschöpft, noch weniger begriffen werden. Nehmen

wir sie nun als ein Ding, so ist sie allen auch den negativen Veränderungen preisgegeben, die in der Endlichkeit ihrer Eigenschaften liegen; als lebendig aber kann sie in ihren Eigenschaften einen höhern oder geringern Grad gewinnen. In einen andern Boden, in ein ander Klima versetzt, kann sie sich veredeln oder ausarten, ein Proceß, der nicht blos diese oder jene Seite der Pflanze, sondern sie in ihrer Totalität betrifft. So kann auch der Charakter eines Menschen sich verbessern oder verschlechtern und es kann dieser Proceß äußerlich von Einer Seite her anfangen. Wenn nicht der ganze Mensch darin zur Existenz gelangte, so würde es nicht möglich sein, daß von Einer Tugend aus andere, von Einem Laster aus andere sich entwickelten. Wenn wir aber auch dergleichen die guten oder schlimmen Eigenschaften eines Menschen nennen, so fühlt doch jeder das Lächerliche, einen Menschen als ein Ding zu behandeln.

Was daher in der Wechselbeziehung der Dinge den wahrhaften Kern ausmacht, ist das Wesen derselben, das, an sich beharrlich, in der Mannigfaltigkeit der Berührungen nach Außen hin die ihm immanenten Eigenschaften in wechselnder Veränderlichkeit auseinanderlegt. In der Existenz als solcher haben sie ein simultanes Bestehen, indem jede nicht nur dem Dinge, sondern jede auch jeder andern Eigenschaft desselben Dinges inhärirt. In dem Proceß des Existirens hingegen entfaltet das Ding seine Eigenschaften successiv je nach der Beziehung, die in ihm angeregt wird. Das Ineinander der Eigenschaften verwandelt sich in ein Nacheinander. Weil die Kohle schwer ist, drückt sie; weil sie schwarz und zerreiblich ist, färbt sie; weil sie sauerstoffgierig ist, brennt sie. Drücken, Färben, Brennen, sind von einander verschiedene Eigenschaften. In ihnen ist es, daß, was das Wesen der Kohle ist, zur Erscheinung kommt. Ohne die Wechselwirkung der Dinge würde, was ihr Wesen ist, nicht als Erscheinung gesetzt werden. Die Auflösung oder, allgemeiner gefaßt, die Veränderung der Dinge ist die Thätigkeit, durch welche sie das ihnen inwohnende Wesen erscheinen lassen. Die jedesmalige Affection einer Eigenschaft macht die Initiative für die Veränderung auch der übrigen. Wir bringen hier in Erinnerung, was früher über den Begriff der Modification des Daseins gesagt ist,

sofern sie von der Qualität oder Quantität ausgeht und von der einen oder andern Seite her zu einer Veränderung des totalen Zustandes werden kann. Was das Ding an sich ist, kommt in seiner Veränderung, wie sie durch sein Verhältniß nach Außen sich vermittelt, zur Erscheinung.

## Zweites Capitel.

### Die Erscheinnng.

Erscheinung ist die Existenz des Wesens als eines entstehenden und vergehenden Daseins.

Die Erscheinung ist Folge des Wesens als ihrer Grundes, nicht aber das Wesen Folge der Erscheinung.

Sich als Erscheinung zu setzen, ist dem Wesen wesentlich. Als Existenz sich aufzulösen und damit in das Wesen als seinen Grund zurückzugehn, ist der Erscheinung wesentlich.

Hieraus ergibt sich, daß das Wesen sich in der Identität mit sich erhalten kann, während seine Existenz als Erscheinung sich verändert und vorübergeht. Als eine werdende kann sie nur eine vergängliche Dauer haben.

Es ergibt sich, daß, wenn das Wesen sich in einer Existenz gesetzt hat, der Untergang derselben deshalb noch nicht ein Untergang des Wesens ist. Dies vielmehr, als der an sich thätige Grund, kann in einer neuen Existenz hervortreten. Es kann, im Wechsel sich folgender Erscheinungen, sein Dasein erneuen.

Für die Auffassung dieses Verhältnisses muß natürlich der Kreis beachtet werden, innerhalb dessen ein Wesen seine Thätigkeit zu üben vermag. Die mechanische, die chemische und die organische Natur unterscheiden sich kraft ihres Wesens auch in ihren Erscheinungen. Eben so der subjective, der objective und der absolute Geist.

Ein Körper z. B. ist schwer. Das Wesen der Schwere kann in mannigfaltigen Erscheinungen existiren. Eine solche Existenz ist eine bestimmte. Sie entsteht und vergeht. Das Schwersein aber als der Grund der verschiedenen Existenzweisen

bleibt sich gleich. Der Körper ruht, weil er schwer ist. Er fällt, weil er schwer ist. Aus der Ruhe kann er in's Unendliche hin in Bewegung, aus der Bewegung in Ruhe übergehen; der Grund dieses Wechsels, die Schwere, ändert sich nicht.

Eine chemische Substanz kann mit andern Substanzen vielfache Verbindungen eingehen. In jeder wird sie anders erscheinen, während ihr Wesen an sich dasselbe bleibt.

In der organischen Natur besteht das Dasein des Wesens nur durch seine perennirende Selbsterneuung. Die Existenz verändert sich unaufhörlich, allein im Hervorbringen derselben bleibt das Wesen sich gleich. Es erscheint in der continuirlichen Reproduction seines Daseins. Wenn es sich in dem Kreislauf seiner Reproduction seinem Begriff gemäß erschöpft hat, wird seine Existenz in ihrer bisherigen Form unmöglich; sie stirbt ab; allein sofern diese Veränderung in dem Begriff des Wesens liegt, ist auch sie ein Act desselben, worin es sich zur Erscheinung bringt.

Für den Begriff der Erscheinung des Geistes wollen wir nur im Allgemeinen bemerken, daß sein Wesen, die Freiheit, nur in dem, was er thut, erscheinen kann. In einer jeden That setzt sich der Geist als ein bestimmtes Dasein, das vorübergeht, allein keine That, als eine einzelne Existenz, vermag ihn zu erschöpfen. Sein Wesen ist in sich unendlich und er kann sich zu einem immer neuen Anfang machen. Nach einzelnen Seiten hin kann das Wesen durch seine Existenz sich vollenden, allein solche particuläre Beziehungen sind nicht das Wesen in seiner Totalität. Wir sagen z. B. daß das Talent eines Menschen sich erschöpft habe, daß es nichts Neues oder Besseres mehr hervorzubringen vermöge. Aber Talent ist eine Bestimmtheit des subjectiven Geistes, die noch seiner Natürlichkeit zufällt und über welche er in seinem wahrhaften Wesen, in der Freiheit, hinaus ist. Zur Sittlichkeit bedarf es keines Talentes.

Nun liegt im Begriff der Erscheinung ein anderer, der sein richtiges Verständniß eben so erschwert, als der Begriff des Nichts im Verhältniß zum Begriff des Seins. Dies ist der Begriff des **Scheins**.

Der Schein ist-Erscheinung. Sein Dasein ist jedoch nicht diejenige Realität, welche unmittelbar erscheint, sondern die Er-

scheinung einer andern. Bei der Erscheinung denken wir sogleich an das Wesen, welches in ihr sich zur Existenz bringt. Bei dem Schein aber denken wir ein wesenloses Dasein. Wesenlos ist etwas ganz Anderes, als das Unwesentliche. Der Schein entsteht nur durch die Beziehung einer Existenz auf ein Wesen, welches nicht der Grund derselben ist. Als Existenz ist der Schein nicht weniger durch ein Wesen als Grund vermittelt, allein als Schein setzt sie ein anderes Wesen als Grund. Insofern dies nicht der Grund ist, ist der Schein wesenlos, an sich aber wesentlich. Wenn wir in einem Kahn einen Fluß schnell dahingleiten, so scheint er still zu stehen und scheinen seine Ufer uns vorüberzufliehen. Diese Erscheinung ist ein Schein. Nicht das Ufer, sondern der Kahn bewegt sich. Die Sonne scheint sich in täglichem Lauf um die Erde zu bewegen. Diese Erscheinung ist ein Schein. Nicht sie, sondern die Erde bewegt sich. Ein Taschenspieler belustigt uns durch den Schein, als ob er gegen die Naturgesetze handelte. Seine Wunder sind im Gegentheil nur möglich, sofern er das Wesen der Naturgesetze zur Erscheinung bringt. Er täuscht uns durch eine andere Beziehung, indem er uns etwas in dem Verhältniß von Ursach und Wirkung erscheinen läßt, wo dasselbe gerade nicht existirt. Jemand verstellt sich gegen einen Andern. Er erscheint freundlich und liebevoll, während er ihn haßt. Sein Betragen ist das Gegentheil seiner Gesinnung, nämlich in dieser Hinsicht. Der Schein, den er hervorbringt, ist die künstliche Verlarvung seines Hasses. Das wirkliche Wesen also, welches in seinem Betragen zur Erscheinung kommt, ist die Heuchelei.

Weil der Schein als Reflex des Wesens in der Erscheinung desselben existiren muß, so sagen wir Schein auch für Erscheinung, z. B. Sonnenschein, Feuerschein. Wir wollen dann nur ausdrücken, daß die Existenz des Wesens von ihm als ihrem Grunde an sich unterschieden ist, betonen jedoch zugleich ihre Einheit. In der Erscheinung ist der Schein das positive Element. In negativer Bedeutung aber drückt Schein die Beziehung auf ein Wesen aus, das so wenig der Grund desselben ist, daß vielmehr das Entgegengesetzte den wesentlichen Grund ausmacht. Wenn ein Kaufmann vom Bankerutt bedrohet ist, und, um seinen

Credit zu erhalten und zu erweitern, glänzende Feste gibt, so sind diese, die Erscheinungen des wirklichen Reichthums sein sollten, zwar eben so gut Feste, als andere, aber in Verhältniß zum vorhandenen Vermögenszustande sind sie ein Schein, der absichtlich gemacht wird, über die wahre Lage der Dinge zu täuschen. Die Wesenlosigkeit im Scheine ist also nur relativ, sofern eine Erscheinung nicht auf das ihr in der That zu Grunde liegende Wesen bezogen wird. An sich ist der Schein die nothwendige Erscheinung eines Wesens. Der Schein deutet, wie Herbart sagt, immer auf ein Sein. Eine Fata morgana ist eine nothwendige Luftspiegelung; sie ist als optisches Phänomen kein Schein; zum Schein wird sie nur, wenn sie mit der in ihr reflectirten Realität verwechselt wird.

Wenn wir urtheilen, daß etwas nur so zu sein scheint, wie es erscheint, so wollen wir damit sagen, daß die Erscheinung auf ein anderes, als das zunächst vorausgesetzte Wesen bezogen werden müsse. Insofern aber eine solche Erscheinung des Scheins eine unvermeidliche sein kann, wird auch eine Wissenschaft des Scheins, eine Phänomenologie, möglich, wie Lambert eine solche in seinem Neuen Organon aufgestellt und den logischen, physischen, psychologischen und moralischen Schein nachgewiesen hat. Lambert hat besonders auch die Wirkung der Begierden und Affecte untersucht, die einen Gegenstand anders erscheinen lassen, als er an sich ist, die also seine Erscheinung durch einen Schein verändern, den das Subject aus sich auf das Object wirft z. B. daß wir, was wir wünschen, für wahrscheinlich halten, daß dem leidenschaftlich Liebenden auch das Häßliche an der Geliebten schön erscheint u. s. w. Er schließt die Phänomenologie mit der Theorie des Wahrscheinlichen. Kant, in seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft, nannte die Lehre von dem Unterschied der Bewegung als einer möglichen, wirklichen oder nothwendigen in Verhältniß zu unserer Erkenntniß - Phänomenologie.

Wenige Begriffe haben wohl seit der Kantschen Philosophie eine so ausgedehnte Rolle in der Wissenschaft gespielt, als der Begriff der Erscheinung, weil man einerseits die Erscheinung dem Wesen in dem Sinn entgegensetzte, als ob dasselbe in ihr nicht

erschiene, anderseits das Wesen in die Erscheinung aufgehen ließ, als ob das Wesen an sich von der Erscheinung gar nicht unterschieden sei. Wenn in jener Beziehung das Wesen in der Erscheinung nicht erschiene, so wäre offenbar die Erscheinung nicht Erscheinung. Wenn in dieser Beziehung die Erscheinung nicht als eine veränderliche und vorübergehende Existenz vom Wesen unterschieden wäre, so wäre das Wesen nicht der Grund der Erscheinung. Wenn aber das Wesen es ist, welches sich als Existenz setzt, so muß auch in dieser, was es an sich ist, zum Dasein gelangen. Man muß also von dieser Seite die Identität des Wesens mit seiner Erscheinung behaupten. Weil jedoch die Existenz als solche ein bestimmtes, entstehendes und vergehendes Dasein ist, so ist die Erscheinung in ihrer Mannigfaltigkeit und Haltungslosigkeit auch von dem einfachen, sich gleich bleibenden Wesen unterschieden.

Dieser Zusammenhang ist der Grund, weshalb wir die Erscheinung einmal dem Wesen gleichsetzen, das anderemal gegen dasselbe herabsetzen. Wir setzen die Erscheinung dem Wesen gleich, weil es nur in ihr sich uns zum Genusse darbietet. Die Erscheinung beschäftigt uns nicht als ein leerer Schein, sondern weil sie von dem Wesen erfüllt ist. Was wäre denn das Wesen, wenn es nicht die Kraft hätte, sich als Existenz zu realisiren? In der Erscheinung müssen wir daher das Wesen anerkennen. Wie wir uns subjectiv dazu verhalten, ob wir eine Erscheinung mit Wonne begrüßen oder mit Verzweiflung verfluchen, geht den metaphysischen Begriff derselben gar nichts an und hängt von den Umständen ab. Unter allen Umständen macht sich in ihr das Wesen, was es nun sei, offenbar. Wir setzen aber die Erscheinung auch gegen das Wesen herab, weil sie als Existenz die Endlichkeit an sich hat. Die Erscheinung als das gesetzte Dasein scheint in ihrer Gegenwärtigkeit und Zugänglichkeit so gewöhnlich, so wohlfeil, daß wir sie im Vergleich zu der sich gleich bleibenden Würde des Wesens leicht gering schätzen, ja verächtlich behandeln. Man gewöhnt sich an die Redewendungen, die von der bloßen Erscheinung, von dem Verschwinden der Erscheinungen, von der Welt der Erscheinungen als von etwas Wesenlosem sprechen.

Der Sprachgebrauch beachtet sehr wohl die Unterschiede von Sein, Dasein, Existenz, Ding, Erscheinung. In unserm Meßkatalog werden z. B. Bücher, die erschienen sind und Bücher, die erscheinen sollen, unterschieden. So tritt ein Buch als ein existirendes Ding, das unmittelbar da ist, in die Welt der literarischen Erscheinungen ein und empfängt darin, kraft seines Wesens, die ihm eigenthümliche Stellung. Soll es erst erscheinen, so ist es zwar als Wesen, d. h. als Gedanke im Kopf des Verfassers, als projectirter Verlagsartikel einer Handlung, auch schon da, aber es muß von diesem Grunde aus sich erst bis zur Existenz als eines Dinges durcharbeiten, um erscheinen zu können. Eine Existenz ist Erscheinung, weil in ihr das Wesen gesetzt ist. Der Sprachgebrauch liebt daher für die Erscheinung Wendungen, die ihren Zusammenhang mit dem Grunde andeuten. Er sagt, daß eine Erscheinung hervortrete, auftauche, sich entfalte, entwickele, begründe, und eben so, daß sie untergehe, untertauche, sich vollende, verschwinde. Auch liebt er, die Erscheinung mit Prädicaten zu begleiten, in denen er ihr Wesen abspiegelt, indem er eine Erscheinung klein, ärmlich, dürftig, schwächlich, verkümmert, blaß, unvollkommen oder groß, reich, kräftig, reif, glänzend, vollkommen nennt. Weil die Erscheinung in ihrer Existenz mit allen übrigen Erscheinungen um ihr Dasein zu kämpfen hat und dadurch oft an dem völlig adäquaten Ausdruck ihres Wesens gehindert wird, so nennen wir eine solche, in der das Wesen seiner Totalität nach mit besonderer Vollständigkeit, Reinheit und Energie zu Tage kommt, auch eine seltene oder einzige Erscheinuug.

Insofern nun das Wesen 1) sich nothwendig gleich bleibt, während seine Erscheinung sich eben so nothwendig in steter Veränderlichkeit ungleich verhält, ist es das Gesetz der Erscheinung. Die Erscheinung hat also 2) das Gesetz zu ihrem Inhalt, während ihre Existenz die Form desselben ausmacht. 3) Wesen und Erscheinung beziehen sich folglich wechselseitig auf einander, so daß die Bestimmungen ihres Verhältnisses sich ineinander verkehren und jede durch ihre eigene Reflexion in die ihr entgegengesetzte übergeht.

# I.

## Das Gesetz der Erscheinung.

Das Wesen ist es, welches sich als Erscheinung setzt. In diesem Verhältniß wird es zum Gesetz. Es handelt sich also auch bei diesem Begriff nicht um einen andern Inhalt, sondern nur um eine neue Bestimmung desselben Inhaltes.

Der Ausdruck Gesetz wird daher überall angewendet, wo das Wesen als die sich gleich bleibende Einheit von der Mannigfaltigkeit seiner Erscheinungen unterschieden werden soll. Wir sprechen von den Denkgesetzen, den Naturgesetzen, dem Sittengesetz. Wir nennen aber auch jede Anordnung, der sich ein Kreis von Menschen für irgend einen Zweck zu unterwerfen hat, ein Gesetz. Eine solche Anordnung kann nicht die Bedeutung eines absoluten Gesetzes ansprechen, das von einer immer gleichen Bestimmtheit ist. Sie ist veränderlicher Beschaffenheit, allein weil sie der Ausdruck des Wesens nach irgend einer Seite seiner äußern Erscheinung ist, übertragen wir den Namen des Gesetzes auch auf sie. Um das Gesetz an sich von dieser wandelbaren Form seiner Existenz zu sondern, haben wir in gewissen Fällen auch eigenthümliche Bezeichnungen, wie Maaßregel, Verordnung, Convention, Disposition, Arrangement u. dgl. Der Ausdruck Gesetz ist aber besonders in der Behandlung der Wissenschaften beliebt, wo man zwar dem Gedanken die Ehre geben, jedoch die Erinnerung daran vermeiden will, daß man Philosophie treibt. Wir können leicht die Beobachtung machen, wie gern die Physiker und Physiologen, die Politiker und Nationalökonomen, von Gesetzen handeln, hingegen den Ausdruck Begriff und Idee zu vermeiden beflissen sind, um sich nicht in den Verdacht des Philosophirens zu bringen, der ihnen bei ihren Zunftgenossen den Credit exacter Forscher untergraben würde. Daß eine Wissenschaft aber mit den Gesetzen eines Gegenstandes zu thun habe, räumt man sofort ein. Daß Alles, was geschieht, nach Gesetzen geschehe, gilt als Axiom.

Das Gesetz als das in allen Erscheinungen identische Wesen ist 1) sich selbst überall und immer gleich; die Erscheinung hingegen ist 2) überall und immer, obwohl sie denselben Inhalt

hat, ungleich; 3) in ihrer Mannigfaltigkeit aber ist die Erscheinung mit dem Gesetz wesentlich Eines.

1) Die Gleichheit des Gesetzes mit sich.

Durch die Gewöhnung an den Ausdruck Gesetz vergessen wir nur zu leicht, daß derselbe ein Verhältniß des Wesens bezeichnet und daß wir im Begriff des Gesetzes zugleich den des Wesens vor uns haben. Das Wesen aber ist an sich Eines und muß daher in allen seinen Erscheinungen als das in ihnen identische sich manifestiren Ohne das Wesen würde natürlich die Erscheinung gar nicht existiren. In ihrer Existenz muß also das Wesen gesetzt sein. Es kann daher in keiner seiner Erscheinungen anders erscheinen, als es an sich ist. Alle seine Erscheinungen sind sich von dieser Seite gleich. Das Wesen als der an sich unveränderliche Grund der Erscheinung setzt sich in jeder ohne Ausnahme als dasselbe. Hierin ist das Gesetz von der bloßen Regel, in deren Begriff die Ausnahme liegt, durchaus unterschieden; wenn wir in der Natur Ausnahmen von einem Gesetz finden, so ist eine solche Thatsache nur der Index für uns, ein noch höheres, allgemeineres Gesetz zu-suchen; in den bürgerlichen, politischen und kirchlichen Verhältnissen nennen wir oft Gesetz, was nur Regel ist und deshalb Ausnahmen gestattet, wovon bei dem Begriff der Ausnahme gehandelt ist. Das Natur- und Sittengesetz kennt keine Ausnahme. Die Menschen beschreiben deswegen das Gesetz gern mit allen Prädicaten der Nothwendigkeit als das unbeugsame, unerbittliche, lex inexorabilis. Das Bewußtsein, daß das Gesetz alle Erscheinungen durchwaltet, ist ihnen, je nach den Umständen, oft eben so sehr ein Trost, als es ihnen auch ein Verdruß sein kann, wenn sie statt des gesetzmäßigen Geschehens die Ausnahme von demselben als eine Aufhebung des Gesetzes zu ihren Gunsten, als ein Wunder, begehren. Die Regel, wie wir gesehen haben, hat Ausnahmen; das Gesetz kann keine haben, weil sonst das Wesen sich selbst aufheben müßte. Eine Abweichung vom Gesetz, eine Anomie, oder, wie man gewöhnlicher sagt, Anomalie, Abnormität, ist zugleich eine Gesetzwidrigkeit und damit ein Widerspruch gegen das Wesen.

In der mechanischen und chemischen Natur ist eine Entgegensetzung gegen ihre Gesetze undenkbar. Was als eine solche oder als eine Ausnahme von einem Gesetz erscheint, ist ein Schein, der uns von einem Irrthum unserer Auffassung benachrichtigt, eine Thatsache auf einen Grund bezogen zu haben, aus welchem sie nicht wirklich als Resultat hervorgegangen ist. Es ist dann oft, wie schon erinnert, ein noch unbekanntes, höheres Gesetz zu suchen, von welchem die Thatsache als Erscheinung abhängt. Wenn wir sagen, daß ein Gesetz von einem andern aufgehoben werde, so ist dies in einem blos negativen Sinn unmöglich. Kein Gesetz kann einem andern widersprechen. Die Aufhebung eines Gesetzes durch ein anderes kann nur positiv sein, indem es dasselbe in sich enthält und dadurch seine Erscheinung verändert. In dem Lebendigen z. B. ist das Gesetz der Schwere durch die Selbstbewegung desselben nur relativ aufgehoben. An sich unterliegt es, sofern es Materie ist, schlechthin dem Gesetz der Schwere; es hat einen Schwerpunct, es kann fallen u. s. w; nur relativ kann es die Schwere durch die Spontaneität seiner Selbstbewegung überwinden, ohne deshalb im Geringsten das Gesetz der Schwere an sich zu negiren. Gehen, Springen, Fliegen, ist nur durch die Autarkie des Lebendigen in Uebereinstimmung mit dem Gesetz der Schwere möglich, so daß die Reaction gegen dasselbe durch ein höheres Princip, das Leben, erfolgt, welches die Schwere positiv in sich enthält.

Das Gesetz der Schwere wird oft bewundert, weil das ganze Universum in der Bewegung der größten Weltkörper wie im Fallen des kleinsten Stäubchens dadurch beherrscht werde. Allein die Schwere hat hierin nichts vor andern Gesetzen voraus. Alle Gesetze sind von der nämlichen Allgemeinheit und durchgreifenden Gleichheit in allen ihren Erscheinungen. Die Magneticität, Elektricität, die Bewegung des Lichts, der chemische Proceß u. s. w. sind überall und immer die nämlichen. In der organischen Natur hingegen ist durch die von der Individualität ihrer Gebilde unabtrennliche Freiheit anomale Gestaltung als eine Verirrung und Ablenkung des an sich gesetzmäßigen Triebes möglich.

Im Reich des Geistes wird ein Widerspruch gegen das Gesetz möglich, weil der Geist, als erscheinender, sich mit Bewußt-

sein gegen sein Wesen negativ verhalten kann. Er kann durch seine Willkür dem Gesetz des Denkens in Sophismen und Trugschlüssen, dem Gesetz des Willens in Vergehungen und verbrecherischen Handlungen widersprechen. Eine solche Negation fordert aber sofort die Reaction des Wesens heraus, weil das gesetzwidrige Geschehen durch das Gesetz, dessen Negation es ist, negirt und als Erscheinung nur durch das Gesetz selber specifisch bestimmt wird. Die Freiheit ist nicht wirkliche Freiheit, wenn sie nicht das Gesetz des Willens als ihre eigene Nothwendigkeit erfüllt. Wenn von dem Rigorismus des Gesetzes, von dem Pharisäismus der Gesetzerfüllung die Rede ist, so wird unter jenem eine Nothwendigkeit vorgestellt, welche nicht die des Wesens selber ist, unter diesem eine Gesinnung, welche dem Wesen des Gesetzes äußerlich bleibt. In der Natur kann ein solcher Widerspruch der Heteronomie des Gesetzes nicht vorkommen. Im Geist als dem absoluten ist sie auch unmöglich. Gott als der Gesetzgeber, als auctor legis, drückt in den Gesetzen das Wesen seiner Vernunft aus, hat also an ihnen keine ihm fremde Beschränkung. Für den erscheinenden Geist aber ist ein Widerspruch seiner Freiheit mit der Nothwendigkeit derselben möglich, wodurch er sich mit dem Gesetz nicht als einer ihm fremden Macht, sondern als mit seinem eigenen Wesen entzweiet. Die Bemerkung des Apostels Paulus, daß die Sünde ohne das Gesetz todt sein würde, ist daher ganz richtig. Die Natur rächt jede Uebertretung ihrer Gesetze durch die Willkür des Menschen schon von dem Augenblick an, wo sie begangen wird; aber auch der Geist rächt jede Verletzung seiner Gesetze durch die eben so gleichzeitig mit der verbrecherischen That beginnenden Folgen ihrer Widersprüche. Was der Chinesische Kaiser am Schluß jeder seiner Edicte seinen Unterthanen sagt: Hört es und zittert!, das rufen auch Natur und Geist Allen zu, die ihren Gesetzen entgegen handeln.

Wenn Jacobi in der berühmten Stelle seines Briefs an Fichte gegen den Rigorismus der Pflicht das Majestätsrecht des Menschen geltend machte, zu lügen, zu betrügen, falsche Eide zu schwören, zu morden, das Heiligthum zu schänden u. s. w., so

hat Hegel in seiner Kritik in den Heidelberger Jahrbüchern mit Recht aufmerksam gemacht, daß durch die außerordentlichen Lagen unglücklicher Individuen, denen wir der edlen Motive halber Lüge, Betrug, Mord u. s. w. verzeihen, das Gesetz selber nicht aufgehoben werde und daß in einigen der von Jacobi angeführten Fälle der Wille nicht ein allgemeines Vernunftgesetz, nur eine relative Vorschrift negire, wie wenn die Jünger Christi, ihren Hunger zu stillen, Aehren am Sabbath ausrauften. Diese Handlung, für welche wir ihnen unbedingt, was den Sabbath angeht, das Privilegium aggratiandi zugestehen, würde aber durch die Frage, ob die Aehren auch ihr Eigenthum waren, einen andern Charakter erhalten. Desdemona, Pylades, Otho, Timoleon, David, sind für Lüge, Betrug, Selbstmord, Tödtung, Heiligthumschändung (durch das Essen der Schaubrodte im Tempel) vollkommen entschuldigt, aber das Gesetz ist mit der Majestät der Freiheit so wenig in Widerspruch, daß sie vielmehr nur in ihm ihre Erhabenheit besitzt. Man stelle sich einmal einen Gott vor, der die Welt nicht nach Gesetzen regierte, so wäre derselbe unstreitig ein furchtbares Wesen, aber kein positiv majestätisches.

2) Die Ungleichheit des Phänomens.

Das Gesetz ist in allen Erscheinungen auf gleiche Weise wirksam, aber die Erscheinungen sind überall und immer verschieden. Sie sind einander gleich, sofern das nämliche Gesetz, als Noumen, in ihnen erscheint; jeder Körper, der geworfen wird, steigt und fällt nach demselben Gesetz; jeder Lichtstrahl bewegt sich mit der gleichen Geschwindigkeit und nimmt in seiner Intensität eben so ab, wie jeder andere; jeder Magnet stößt den gleichnamigen Pol eines andern ab, während er den ungleichnamigen anzieht u. s. w. Aber jede Erscheinung ist jeder andern ungleich, weil sie, als eine bestimmte Existenz, eigenthümliche Vermittlungen durchläuft, die nur in ihr gerade sich vereinigen und weder anders wo noch jemals irgend vorher oder nachher so wieder zusammentreffen. Es versteht sich, daß die Erscheinungen ihrem Wesen nach unterschieden sind, als Naturerscheinungen, als Geisterscheinungen. Innerhalb dieser beiden großen Gebiete treten sie wieder in Gattungen auseinander; in der Natur die mechani-

schen, chemischen und organischen; im Geist die psychologischen, ethischen, ästhetischen, wissenschaftlichen und religiösen. Wenn nun von der Ungleichheit der Phänomene die Rede ist so, kann nur diejenige gemeint sein, die innerhalb der generischen Gleichheit eines und desselben Gesetzes existirt. Was Göthe das Urphänomen genannt hat z. B. daß keine Farbe entstehen kann, wenn nicht das Helle getrübt oder das Trübe aufgehellt wird, ist eigentlich der Begriff des Gesetzes selbst.

Alle Erscheinungen des nämlichen Gesetzes sind ungleich: a) durch die unmittelbare Ungleichheit im Raum und in der Zeit; b) durch den ungleichen Proceß ihres Werdens; c) durch die Abhängigkeit jeder Erscheinung von der Concurrenz aller übrigen.

Sie sind ungleich durch die unmittelbare Verschiedenheit, deren Begriff wir bereits kennen gelernt haben. Jede ist, indem sie aus dem Grunde ihres Wesens in die Existenz tritt, eine neue, eine unvergleichliche, eine einzige. Von Seiten ihres Wesens ist jede einer jeden vollkommen gleich. Sie würde, ohne diese Bestimmtheit, gar nicht diese bestimmte Erscheinung, als eine mechanische, dynamische, chemische, organische, psychologische, ethische, ästhetische u. s. w. sein können. Nur das Wesen, das sie erfüllt, macht sie zu einem Wesen. Aber als eine in ihrem Wesen entschiedene Thatsache ist sie als ein individueller Fall des Gesetzes von jedem andern Fall desselben unmittelbar unterschieden. Es kommt hierbei auf den besondern Inhalt des Gesetzes an. Ist derselbe ein einfacher und beschränkter, so kann auch die Verschiedenheit eine nur geringe, vielleicht nur die der andern Stellung im Raum und der Zeit sein. Mit dem Reichthum des Wesens wächs't natürlich auch die vielseitige Beziehung der Verschiedenheit.

Die Verschiedenheit ist der nur äußerliche und zufällige Unterschied eines Daseins von anderm; die Erscheinung ist aber auch in sich selbst jeder andern ungleich, weil sie während ihres Daseins einen eigenthümlichen Proceß ihres Werdens entwickelt, in welchem sie das Gesetz ihres Wesens auf eine nur ihr gerade mögliche Weise modificirt. Dem Gesetz kann sie sich nicht entziehen, allein das Wesen desselben prägt sie in einer gleichsam originellen Form aus, die nur ihr angehört. Alle Weltkörper

z. B. sind unmittelbar schon von einander verschiedene; keiner ist dem andern gleich. Alle bewegen sich nach dem Gesetz der Schwere; alle beschreiben eine Curve; aber die Curve eines jeden ist eine von der eines jeden andern unterschiedene. So viel Weltkörper, so viel verschiedene Curven ihrer Bahn, so viel verschiedene Sphäroide ihrer Gestalt. Ein Grashalm wächs't wie der andere und vollbringt darin das Gesetz seines Wesens. Er ist nur ein Exemplar seiner Gattung, wie jeder andere, allein jeder könnte uns eine andere Geschichte seines Wachsthums erzählen. In aller Staatenbildung muß das Phänomen einer Aristokratie vorkommen, aber wie unendlich verschieden ist der Proceß, den jede Aristokratie von ihrem Entstehen bis zu ihrem Untergange durchläuft.

Endlich ist die Ungleichheit der Erscheinung durch die Concurrenz aller übrigen ihr vorangehenden und mit ihr zugleich existirenden Erscheinungen bedingt. Jede Erscheinung kann ihre Existenz nur in der Mitte aller übrigen behaupten; ein Begriff, den wir auch schon kennen gelernt haben. Es ist unvermeidlich, daß nicht die andern Phänomene, mehr oder weniger, hemmend oder fördernd, auf die einzelne Erscheinung einwirken sollten. Kraft ihrer Eigenschaften öffnet sie bald diesem bald jenem Einfluß den Zugang. Da nun durch das nie rastende Werden des Daseins, durch den nie ermattenden Antagonismus des Wesens, Alles, was existirt, in einer unaufhörlichen Metamorphose begriffen ist, so muß auch jedes Phänomen, während es sich bildet, von dieser ruhelosen Bewegtheit in seiner Gestaltung afficirt und dadurch auch nach Außen in einen ganz eigenthümlichen Zusammenhang versetzt werden. Durch das ihm immanente Gesetz hat es zwar einen Halt in sich, allein derselbe reicht doch nicht hin, die Einwirkung anderer Wesen von dem Proceß seines Werdens auszuschließen. Das Meerwasser wird durch die Schwere der Erde festgehalten. Weil aber die Erde rotirt, wird es in eine Strömung von Osten nach Westen geworfen. Weil die Erde ferner, indem sie sich von Westen nach Osten bewegt, täglich von Osten nach Westen zu fortschreitend durch die Sonne erwärmt wird, so ändert sich seine Temperatur und durch sie die locale Strömung beständig. Weil die Erde einen Trabanten hat, so wird

es von demselben attrahirt und thürmt sich in der Fluthbewegung zu einer unaufhörlich auf- und abrollenden Schwellung auf. Weil es von Erdmassen in seinen Strömungen gehemmt wird, bricht es sich in der Brandung der Ufer und wird rückläufig. Alle diese Factoren, zu denen noch der der Luftströmung hinzukommt, vereinigen sich in der Geschichte einer einzelnen Welle. Jeder dieser Factoren übt eine gesetzmäßige Wirksamkeit. Die einzelne Welle ist ein selber gesetzmäßiges Product der Wasserbewegung. Nichts destoweniger ist das actuelle Zusammenwirken aller dieser Factoren an jedem Punct der Erde in jedem Moment ein anderes und darum auch, bei aller Gleichheit der Gesetze, jede Welle als Erscheinung eine andere. — Jeder Handelsstaat hat ein bestimmtes Gesetz, auf welchem seine Existenz beruht. Der einzelne ist nur eine besondere Erscheinung des Gesetzes, aber als eine solche stellt er es in einer eigenthümlichen Weise dar, die von den allgemeinen Weltverhältnissen abhängig ist. Die Phönikischen Handelsstaaten vermittelten z. B. wesentlich den Verkehr der das Mittelmeer umwohnenden Völker; Venedig öffnete dem Handel vom Mittelmeer die Alpenstraßen zum Verkehr mit dem Norden; England ist zum Oceanischen Handelsstaat geworden. England wurde groß durch die Entdeckung des Seewegs nach Ostindien um Afrika und durch die Entdeckung Amerika's, während Venedig durch dieselbe gestürzt wurde. Das Gesetz, auf welchem der Handelsstaat beruhet, ist die Gewinnung eines wohlfeilen Marktes zum Einkauf und eines theuren für den Verkauf. Für die Begründung eines solchen Verkehrs ist er zu allen Mitteln geneigt und ihn zu erhalten, schreckt er nicht vor äußerster Treulosigkeit und Grausamkeit zurück. Dies zeigen uns, in immer anderer Gestalt, Karthaginenser, Venetianer, Briten. In jedem Handelsstaat muß eine Geldaristokratie, die natürlich auch zu einem Geburtsadel wird, die Herrschaft leiten und muß der größte Theil der Armee, wegen der weiten Ausdehnung der auswärtigen Beziehungen, aus Miethstruppen bestehen. Die Karthaginenser mietheten Griechen, die Venetianer Slavonier, die Engländer Deutsche. So lange der Handelsstaat gut bezahlt, so lange wird er auch Söldner finden, die sich gut für ihn schlagen. Dies alles sind Erscheinungen, die aus dem Wesen seines

Gesetzes folgen, aber nach Ort und Zeit, Race und Umständen, sich anders individualisiren.

3) Die Einheit der Erscheinung mit dem Gesetz.

Gesetz und Erscheinung sind unterschieden, denn das Gesetz ist sich immer und überall gleich, während die Erscheinung immer und überall ungleich ist. Das Gesetz ist unveränderlich, weil es an sich das einfache Wesen zu seinem Grunde hat; die Erscheinung ist veränderlich, weil sie in ihrem Entstehen und Vergehen nothwendig sowohl in sich selbst einen eigenthümlichen Proceß durchläuft, als auch von einer immer andern Conjunctur aller übrigen Erscheinungen abhängig ist. Das Gesetz, als ein Noumen, d. h. als ein Abstractum, erscheint dem Phänomen gegenüber in seiner Gleichheit als ein ruhiges und ewiges; das Phänomen, ihm gegenüber, als ein unruhiges und vergängliches. Die Gesetze machen zusammen eben sowohl eine Totalität aus, als die Erscheinungen. Man spricht daher von einem Reich der Gesetze wie von einem Reich der Erscheinungen. Jenes stellt sich als das ideelle Wesen, als das reine Urbild, dieses als das reelle Existiren, als das mit aller Zufälligkeit vermischte und verunreinigte Abbild dar. Diese Entgegensetzung hat ihren Ursprung in dem wirklichen Unterschied von Gesetz und Erscheinung. Sie ist ein beliebter Tummelplatz rednerischer Ergüsse, welche die Hoheit des Gesetzes feiern und die Niedrigkeit der Erscheinung herabdrücken. Die Wissenschaft selbst unterhält diesen Dualismus der Auffassung, weil es ihr schließlich nicht um die Erscheinung, sondern um das Gesetz derselben zu thun ist. Sie sammelt die vielen Erscheinungen, um aus ihrer Vergleichung die Identität ihres Gesetzes herauszufinden. Die unendliche Vielheit der Erscheinungen, von denen jede in sich selbst einer in's Unendliche gehenden Individualisirung fähig ist, soll von allem Schein, der sich zufällig in sie einwebt, befreiet und das Gesetz als die in den Phänomenen thätige Energie hervorgehoben werden.

Wenn aber nicht geleugnet werden kann, daß eine Erscheinung überhaupt unmöglich ist, ohne daß in ihr ein Gesetz actu vorhanden ist; wenn also eine Thatsache nur dadurch zur Erscheinung wird, daß in ihr ein Gesetz sich offenbart; so folgt

auch, daß die Erscheinung mit dem Gesetz wesentlich identisch ist und daß dasjenige, was die Erscheinung von einer andern Erscheinung derselben Gattung unterscheidet, das Unwesentliche an ihr ist. Dies Unwesentliche, aus dem gesammten Contexte der Zufälligkeiten im Proceß der Existenz resultirend, ist nun freilich wieder dasjenige, was zum Begriff der Erscheinung gehört und sie in ihrer Vergänglichkeit sowohl von jeder andern Erscheinung, als von dem Gesetz an sich unterscheidet. Der Erscheinung in ihrer Eigenthümlichkeit ist dies dem Gesetz gegenüber Unwesentliche wesentlich, allein Erscheinung ist sie doch nur durch das Gesetz, welches ihr inwohnt. Hieraus folgt, daß man das Gesetz nicht hinter, sondern in der Erscheinung zu suchen hat. Da aber das Gesetz das Wesen selber in seinem Verhältniß zur Existenz ist, so folgt, daß in dem Gesetz das Wesen, also auch in der gesetzmäßigen Erscheinung die Gegenwart des Wesens anerkannt werden muß. Das Wesen an sich ist nicht zu vornehm, sich nicht in die Endlichkeit der Erscheinung einzulassen. Im Gegensatz zu der Präconisirung des ewigen, sichselbstgleichen Gesetzes finden wir daher auch eben sowohl eine Bepreisung der Erscheinung, die sich durch die holde Magie ihrer Unmittelbarkeit den Menschen einschmeichelt und durch ihre Mannigfaltigkeit ein so vielseitiges Interesse darbietet, gegen dessen Fülle das Gesetz als kalt und abstract nur einen gespenstigen Hintergrund der Existenz auszumachen scheint. Die Rhetorik wechselt nach ihrem Bedürfniß mit dem Panegyrikus bald der Erhabenheit des Gesetzes, bald des Reizes der Erscheinung, durch welchen die Gleichheit des Gesetzes in der steten Verjüngung des unendlichen Wechsels sich darstellt.

Man untersuche eine bestimmte Erscheinung, und man wird sich sofort überzeugen, daß jener Dualismus von Gesetz und Erscheinung nur eine Abstraction ist. Wie sollte ein Reales dem Gesetz nicht gehorchen müssen, das von seinem unmittelbaren Dasein unabtrennlich ist? Wenn eine Materie ein Magnet ist, wie sollte sie es anfangen, nicht das Gesetz des Magnetismus, die Polarität, erscheinen zu lassen? Allerdings kann dieselbe aufgehoben werden, wenn die Materie glühend gemacht wird; durch das Glühen wird aber auch die Cohäsion der Materie wesentlich in

einen Zustand verändert, in welchem sie darauf und daran ist, sich aufzulösen. Der Magnetismus ist nur in einer begrenzten Materie möglich, weil sein Wesen die Abschließung der Gestalt des Materiellen nach Innen und Außen ausmacht. Wenn ein Kunstwerk schön ist, so existiren die Gesetze der Schönheit: Eurythmie, Symmetrie, Harmonie u. s. w., doch nicht außerhalb des Werks, sondern haben in ihm als diesem Werk der Malerei, Musik u. s. w. ein reales, individuelles Dasein, das wir nicht schön nennen würden, wenn nicht jene Gesetze darin actu als Erscheinung gesetzt wären. Wenn Jemand aus Ueberzeugung eine Pflicht erfüllt, so existirt in dieser Handlung das Gesetz des Guten, das Wesen der Freiheit. Sie sind kein Jenseits der Handlung. Gegen den Einwand, daß das Gesetz auch unerfüllt bleiben oder daß demselben etwas zuwider geschehen könne, ist zu erinnern, daß in solchem Fall das Gesetz in negativer Weise die Macht des Wesens zur Erscheinung bringt. Die verderblichen Folgen des vernachlässigten oder gemißhandelten Gesetzes lassen nicht auf sich warten. Wenn ein Gebäude nicht nach dem Gesetz der Schwere construirt ist, so äußert sich dasselbe darin, daß es zusammenstürzt. Wenn Jemand, gegen seine Ueberzeugung, das Pflichtwidrige thut, so erscheint das Gesetz als die Strafe in der Qual des bösen Gewissens. Die Gesetze der menschlichen Gesellschaft pflegen daher auch mit der positiven Forderung des Gehorsams gegen sie die Strafandrohung für die Nichterfüllung oder das Zuwiderhandeln zu verbinden und geben dadurch recht zu erkennen, wie wenig sie an der Möglichkeit zweifeln, das Gesetz zur Erscheinung bringen zu können.

Das Reich der Erscheinungen und das der Gesetze sind also an und für sich identisch, weil in beiden dasselbe Wesen den gleichen Inhalt ausmacht, dessen Form eben die Erscheinung ist.

Wir sagen daher ganz richtig, daß eine Erscheinung in ihrer Existenz ein Gesetz befolge und wir vertrauen in dem Durcheinander der Erscheinungen, wie tumultuarisch es sich darstelle, der Macht des Gesetzes. Dies Vertrauen beseelt den Naturforscher, der a priori gewiß ist, daß in den Erscheinungen der Natur das sie bestimmende Gesetz sich müsse entdecken lassen; es beseelt den moralischen Menschen, der in dem Glauben handelt,

daß das Gute als das Gesetz des Willens sich in der Geschichte realisiren müsse.

Kennen wir ein Gesetz, so vermögen wir auch schon aus den Anfängen in der Bildung des Phänomens dasselbe aus ihren normalen Symptomen zu errathen. Wir sagen dann, es scheine, als ob sich eine Erscheinung, ein Gewitter, ein Sturm, eine Krankheit, ein Krieg, eine Schwangerschaft, ein neuer Industriezweig u. s. w. bilden wolle.

In der ältern Metaphysik wurde nun ein besonderes Capitel von den übernatürlichen Begebenheiten vorgetragen z. B. Meier's Metaphysik, Halle, 1755, Th. I., S. 219 f. f. Es sind diejenigen Phänomene, die sich aus einem Gesetz nicht blos ableiten lassen, sondern den Gesetzen widersprechen. Uebernatürlich in dem Sinn des Hinausgehens über die Natur ist die Existenz des Geistes; aber sie ist eine in sich gesetzmäßige und diese Gesetzmäßigkeit ist in ihrem Wesen mit den Gesetzen der Natur harmonisch. Dieser Supernaturalismus ist jedoch nicht gemeint. Seine Vernunft ist mit der der Naturgesetze homogen. Vielmehr ist ein anderes Geschehen gemeint, das seinen Ursprung in der Willkür einer Causalität habe, die in ihrer Allmacht die Gesetze der Natur auf eine für uns unbegreifliche Weise durchbrechen könne. Eine bloße Abnormität ist zwar auch eine Negation der Ordnung der Natur, allein auf einem selbst natürlichen Wege. Ihre Modalität ist keine übernatürliche. Eine Mißgeburt, eine päderastische Befriedigung des Geschlechtstriebes u. dgl. ist unnatürlich, aber nicht wunderbar. Die Verletzung des Naturgesetzes erfolgt darin auf einem an sich natürlichen Wege. Das Wunder hingegen soll eben durch die Modalität seines Geschehens die Ordnung der Natur aufheben. Es soll irrational sein. Die Gesetze, welche sonst die Welt in ihrem Innersten zusammenhalten, sollen durch eine Macht aufgehoben werden, die ihre Größe in der Freiheit von der Nothwendigkeit zeigen soll. Wenn die heutigen Theologen sagen, daß das Wunder nur uns unbegreiflich, daß es aber der Ausdruck einer höhern Gesetzmäßigkeit sei, so verleugnen sie den specifischen Charakter des Wunders, das nur als momentane Schöpfung einer allmächtigen Willkür Wunder und insofern nothwendig unbegreiflich ist.

Wunder erklären wollen, wie Paulus u. A. gethan haben, ist lächerlich. Wenn wir psychologisch erklären, wie die Intelligenz dazu kommen könne, sich Wunder vorzustellen, so geben wir damit zu, daß wir die Vorstellung selbst für das Product eines Irrthums, eines in der Geschichte des religiösen Bewußtseins auf einer gewissen Stufe nothwendigen Scheines halten. Wir nehmen damit die factische Unmöglichkeit des Wunders an. Das Wunder aber aus physikalischen Ursachen, aus materiellen Processen und künstlichen Veranstaltungen, etwa eines Geheimbundes u. dgl. in sich selbst begreiflich zu machen, vernichtet seine religiöse Bedeutung, die eine solche Vermittelung wesentlich ausschließt. Die heutige Theologie hat den Glauben an das Wunder verloren. In der falschen Beängstigung, welche sie darüber empfindet, bemühet sie sich, mit dem Rationalismus eine chimärische Transaction einzugehen und ist dadurch nicht weit davon entfernt, in einen speculativen Aberglauben zu verfallen. Die ältere Metaphysik half sich, die Zulassung der Wunder auf ein Minimum von Begebenheiten zu beschränken, die als übernatürliche durch den Zweck bedingt gewesen seien, das Beste der Welt zu verwirklichen. Sie vertiefte sich in die Folgen des Wunders, daß z. B. durch die Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kanah mehr Wein und weniger Wasser in der Welt sei, als auf natürlichem Wege darin sein könnten. Sie hielt daher auch Wunder der Wiederherstellung für möglich, welche die durch das Wunder hervorgebrachte Gesetzwidrigkeit wieder corrigiren sollten. Sie nahm auch für gewisse Wunder eine Mischung von Natur und Uebernatur an. So sagt Meier z. B. a. a. O. S. 236: „Eine solche vermischte Begebenheit ist vielleicht die Zurückweichung des Schattens an dem Zeiger Ahas, zu den Zeiten Hiskias, gewesen Die Zurückweichung selbst kann ganz natürlich zugegangen sein, indem die Lichtstrahlen durch gewisse Dünste in der Luft zurückgebeugt werden können. Allein das Uebernatürliche dabei war, daß Esaias den Augenblick bestimmte, da es geschehen konnte, daß er bestimmen konnte, wie und wie weit der Schatten sich außerordentlich bewegen sollte u. s. w."

Daß, was wir in einem besondern Sinne Schein nennen, wie besonders bei optischen Phänomenen die perspectivische Ver-

kleinerung und die Spiegelbilder, oder bei akustischen das Echo, in der Mimik die naturwahr scheinende Darstellung eines Affects u. s f., an sich vollkommene gesetzmäßige Erscheinungen sind, braucht nicht erst noch ausgeführt zu werden. Der Jammer aber, der oft darüber erhoben wird, daß die Erfahrung nicht im Stande sei, die Totalität der Reihe der Erscheinungen zu umfassen, ist oft ein recht leerer und müßiger, da in den Erscheinungen, wie sie für uns zugänglich sind, dasselbe Gesetz walten muß, wie in denjenigen, deren wir nicht habhaft werden können. Es ist des Wesens genug vorhanden und die Masse der Erscheinungen verwirrt das Erkennen oft mehr, als daß es dadurch aufgeklärt würde. Ein Schakal, den wir jetzt lebendig fangen, hat nicht mehr Knochen, als seine Vorfahren und wenn wir alle Skelette der mumisirten Schakals in Aegypten analysirten, und das Gesetz der Elektricität ist im ersten Gewitter, das unsere Erde erfuhr, kein anderes, als in den heutigen Gewittern, gewesen. Die ganze Urwelt ist in unserer Mitwelt eben so vorhanden, als die ganze Nachwelt, denn das Wesen ist inalterabel. Einmal ist Allemal im Wesen als dem Gesetz seiner Erscheinung.

## II.

## Inhalt und Form.

Der Begriff des Wesens, als des gesetzmäßigen, ist also, nach Innen der Inhalt, nach Außen die Form der Erscheinung zu sein. Inhalt und Form sind der absolute Mittelpunct aller Reflexionsbegriffe, weil sie schlechthin untrennbar von einander die Einheit ihrer Entgegensetzung sind. Alle andern Reflexionsbegriffe werden daher auf sie zurückgeführt. Sie selbst werden allen andern substituirt. Der Inhalt ist das Wesen selber; aber die Form ist eben so sehr dem Wesen wesentlich, denn es vermag nur in einer bestimmten Form zu erscheinen. Als Erscheinung ist das Unwesentliche der Stoff, aus welchem das Wesen als Form seine Existenz herstellt; aber der Stoff, der formirt wird, ist an sich selbst die Existenz eines Wesens und insofern an sich schon gestaltet. Er ist nur relativ formlos, als seine unmittelbare Form verändert wird. Die Form ist es da-

her, die den Inhalt selber ausmacht, weil sie sich den Stoff unterwirft und weil es wesentlich auf sie ankommt, wenn die Erscheinung des Wesens in ihrer Wesentlichkeit sich geltend machen soll. Ohne die ihr wesentliche Form kann sie es nicht. Es ist demnach 1) zwischen der Automorphie des Wesens; 2) zwischen der Morphologie des Stoffs durch die Form und 3) zwischen der Metamorphose der Form als Inhalt zu unterscheiden.

1) Die Selbstgestaltung des Inhalts zur Form.

Das Wesen ist der Grund, der sich zur Existenz erschließt und sich als ihr Gesetz in ihrem Entstehen, Bestehen und Vergehen zur Erscheinung macht. Die Erscheinung wird also durch das Gesetz ihres Wesens sowohl in ihrem Inhalt als in ihrer Form bestimmt, denn Form ist die Grenze, welche die Erscheinung gegen andere Erscheinungen hat. Diese Grenze wird in der Erscheinung durch ihr Wesen als ihren Inhalt selber hervorgebracht. Eine von Außen an einem Stoff gesetzte Form ist keine ihm wesentliche.

Der Inhalt muß, als dieser wesentliche, sich selbst gestalten, weil er das Wesen selber ist, das als Vermittelung seiner Existenz sich zur Erscheinung bringt. Dies ist die Automorphie des Inhalts. Ein Existirendes ist unmöglich, ohne sich von andern Existenzen zu unterscheiden. Das Realprincip der Unterscheidung ist das Wesen der Existenz, aber eben dies kann sein Dasein nur in einer ihm eigenthümlichen Form bewirken. Der Magnetismus kann nur polarisch existiren. Die Polarität, das Gesetz seines Wesens, bestimmt unmittelbar seine Form. Das Leben kann nur als ein Lebendiges, als ein Individium, existiren. Individualität, das Gesetz alles Lebens, ist von seiner Existenz unabtrennlich. Alles Lebendige unterscheidet sich durch seine individuelle Form, in welcher die Individualität zur bestimmten Erscheinung kommt. Nur ein Individuum kann leben. Jedes Individuum ist, indem es dem Gesetz seiner Gattung nachlebt, zugleich ein einziges.

Insofern jedoch das Wesen sich von seiner Erscheinung unterscheidet, nennen wir die Form, soweit in ihr das Gesetz der Erscheinung hervortritt, die wesentliche oder primitive,

primäre; soweit hingegen in ihr die Seite der Veränderlichkeit der Existenz mit ihren Modificationen des Phänomens sich kund gibt, die unwesentliche oder secundäre. So ist in dem Magnetismus die Richtung von Süden nach Norden die wesentliche und darum primitive Form; die Declinationen, obwohl an sich nothwendig, sind in Verhältniß zu ihr die secundäre Form. So ist im Krystall die reine stereometrische Form die primitive; die Modification, welche dieselbe empirisch durch Hemmungsbildungen erfährt, die secundäre. So ist im Kastenstaat die Unterjochung einer Race durch eine andere, erobernde die primitive Form; die Fixirung der Kasten selber, welche die unterworfene in das sociale System als ein positives Moment aufnimmt, die secundäre u. s. w. Im Deutschen nennen wir auch die primitive Form die ursprüngliche, die secundäre die abgeleitete. — Von beiden ist endlich die zufällige Form verschieden, welche die primitive wie die secundäre durch Vermittelung der Umstände als eine an sich bedeutungslose Abänderung erfahren kann, wie z. B. die Farbe eines Pferdes. Sie kann in ihrer Oberflächlichkeit den automorphischen Proceß nicht hindern.

Das Wesen an sich erscheint vor dem Uebergange in die Existenz als das relativ formlose. In sich aber birgt es die Form als das Gesetz seiner Thätigkeit. Indem es sich setzt, kommt dies als das die Form der Erscheinung bestimmende zu Tage.

### 2) Stoff und Form.

Insofern also die Form das differenzirende Princip ist, welches die Erscheinungen als individuelle sondert, so kann sie als das gestaltende Wesen sich von der Grundlage unterscheiden, in welcher sie sich ausführt. Diese Grundlage erscheint der Form gegenüber relativ als ein unförmlicher Stoff, der in die Form aufgenommen wird. Der Stoff ist selber ein an sich bestimmtes Dasein, die Existenz eines Wesens. Er kann daher nicht anders, als gestaltet sein, denn es ist unmöglich, daß die Existenz eines Wesens eine schlechthin formlose sei. Nur das Nichts als absolut inhaltlos ist auch absolut formlos und wir bezeichnen deshalb mit Unförmlichkeit das relative Ver-

hältniß einer schon vorhandenen Form zu einer andern möglichen Form. Wir Menschen sprechen zwar so, als ob in solchem Verhältniß der sogenannte Stoff noch völlig gestaltlos wäre. Wir nennen ihn roh, verworren, chaotisch, ungestalten, allein an sich ist es unmöglich, daß er nicht irgend eine Form hätte. Das Gas, aus dessen Mischungen die erste concrete Körperlichkeit durch Krystallisation zum Metall und Stein niederschlug, hat an sich selbst eine expansible, sphärische Form. Eine chemische Substanz nennen wir eine amorphe nicht, weil sie gar keine Gestalt hat, was unmöglich ist, sondern weil eine gewisse mögliche Form an ihr nicht deutlich und entschieden ausgeprägt ist. Der Marmorblock, aus welchem eine Statue gemeißelt werden soll, hat an sich selbst schon eine, wenn auch unschöne, Gestalt. Der Recrut, der durch das Exerciren formirt werden soll, hat schon an sich eine Form. Das Organ des Schauspielers, das durch Declamation gebildet werden soll, hat schon einen gewissen Ton, eine gewisse Richtung seiner Anlage u. s. w. Die Griechische Philosophie als die eines Künstlervolks scheute sich nicht, den Stoff als das im Verhältniß zur Form Nichtseiende und die Form als das eigentliche Wesen auszusprechen. Der gestaltete, geordnete Kosmos war ihr in allewege die Wahrheit des unförmlichen, wilden Chaos. Aber ein Chaos in dem Sinn eines Durcheinander von schlechthin amorphen Existenzen ist unmöglich. Nur das Wesen als das Geburtenschwangere, als der productive Grund, der sich noch nicht in der Erscheinung als bestimmte Existenz gesetzt hat, ist in diesem Sinn selber das Chaos. Den wichtigen ästhetischen Begriff der Amorphie habe ich in meiner Aesthetik des Häßlichen gleich zu Anfang untersucht und werde deshalb hier nichts von dem dort Entwickelten erwähnen, empfehle jedoch dasselbe zur Erläuterung des hier Gesagten.

Der Form gegenüber erscheint der Stoff als das passive Material, die Form als die active Gewalt, die ihn bearbeitet, sich ihm einzubilden, so daß durch ihre Veränderung sie nur in ihm erscheint, er sie in sich aufgenommen hat. Diese Vorstellung von der Thätigkeit der Form in der leidenden Materie ist die gewöhnliche. Man macht den reinen Stoff einerseits, die reine Form anderseits zu Voraussetzungen, die man als gegen

einander selbstständige behandelt. Es leuchtet jedoch ein, daß der Stoff durch seine Beschaffenheit für die Form empfänglich sein d. h. durch sein Wesen zu ihr in einem Verhältniß stehen müsse, welche ihm die Aufnahme der Form möglich macht. Eben sowohl aber ergibt sich, daß die Form für den Stoff angemessen sein, d. h. durch ihr Wesen zu ihm in einem Verhältniß stehen müsse, in dem Stoff sich als Begrenzung desselben hervorbringen zu können. Heißt dies aber wohl etwas Anderes, als daß es das identische Wesen ist, welches sich selbst sowohl als Stoff wie als Form bestimmt? Man kann einem Stoff nur diejenigen Formen geben, die ihm an sich wesentlich sind, zu denen er im Voraus disponirt ist. Eine Form aber kann umgekehrt sich nur mit einem solchen Stoff erfüllen, der mit ihr in Wahlverwandtschaft steht. Der Stoff beweist die Selbstständigkeit seines Wesens dadurch, daß er den Versuch, ihm eine für ihn unmögliche Form aufzudringen, scheitern läßt. Die Form beweis't die Selbstständigkeit ihres Wesens dadurch, daß sie einen ihr nicht gemäßen Stoff von sich ausschließt, nicht an ihm haftet, ihn nicht durchdringt und beherrscht. Dort bleibt der Stoff widerspenstig, hier bleibt die Form ohnmächtig. Ein Stoff kann sich also nur in diejenigen Formen verwandeln, zu denen er eine ursprüngliche Geneigtheit besitzt, und eine Form kann nur in solche Stoffe sich einlassen, zu deren Bewältigung sie die wesentliche Fähigkeit mitbringt. Ein Stoff nimmt nur solche Formen an, die seinem Wesen entsprechen und eine Form gestaltet nur solche Stoffe um, die sie kraft ihrer Eigenthümlichkeit in sich aufzunehmen vermag.

Dies ist das Gesetz aller Morphologie.

Der Stoff erscheint daher zwar gleichgültig gegen die Form, die ihm gegeben wird, so wie die Form gleichgültig gegen den Stoff, in welchem sie Ausdruck gewinnt. Allein diese Gleichgültigkeit hat sowohl am Stoff, als an der Form, eine Grenze. Sie ist nur relativ. Ein Stoff kann auch kraft seiner Qualität verschiedene Formen annehmen. In dieser Verschiedenheit bleibt er an sich derselbe Stoff. Es ist in der That für ihn gleichgültig, ob er in dieser oder jener sich darstellt. Er an sich hat auch schon seine unmittelbare Form und

nur in Vergleich zu andern Formen, die für ihn auch möglich sind, kann er sich umgestalten. Ein Stück Wachs hat schon eine Form; es ist gleichgültig, welcher Stempel ihm aufgedrückt wird. Eben so kann eine Form verschiedenen Stoffen eingeprägt werden. Sie an sich ist schon ein selbstständiges Dasein und nur in Verhältniß zu andern für sie empfänglichen Stoffen ändert sie ihre Existenz. Es ist für sie vollkommen gleichgültig, in was für einem sie erscheint. Der Stempel als formirender hat an sich schon einen Stoff, dem es gleichgültig ist, ob er auf rothes oder grünes Wachs oder auf Gyps u. dgl. eingedrückt werde. Aber diese Gleichgültigkeit beschränkt sich auf einen gewissen Umfang, über den hinaus sowohl die Gestaltbarkeit des Stoff's als die Gestaltungskraft der Form aufhören. Wasser z. B. und Diamant können aus entgegengesetzten Gründen, jenes wegen seiner Flüssigkeit, dieser wegen seiner Härte, den Stempel nicht in sich abdrücken; oder, was dasselbe, der Stempel kann sich nicht in ihnen abdrücken.

Die Selbstgestaltung des Wesens führt sich durch ihre eigene Thätigkeit aus. Der Inhalt erzeugt sofort, indem er in die Existenz tritt, auch seine Form. Eine Pflanze z. B. bringt in ihrem Zellgewebe zugleich den ihr wesentlichen Typus hervor. Wo aber Stoff und Form außereinander sind, wird die Vermittelung ihrer Einheit durch eine anderweite Thätigkeit gesetzt, die noch von den Bedingungen unterschieden ist, deren sie für ihr Gelingen bedarf. Das Siegel z. B. wird dem Wachs von dem Menschen aufgedrückt und, damit dies geschehen könne, muß das Stück Wachs in einer gewissen Temperatur erweicht sein. Ein Bildhauer zaubert aus einem Marmorblock eine Statue hervor, indem er durch Meißel und Schlägel so viel von ihm wegnimmt, daß der Rest sich in der vorbestimmten Form darstellt. Die Bienen geben dem Wachs, den sie bereiten, die Form von Zellen u. s. w.

Das, was die Bedeutung des Stoff's haben soll, ist auch relativ. Es kann an sich ein schon vollkommen Gestaltetes sein. Als Benvenuto Cellini den Perseus goß und inne ward, daß zur Masse noch Metall fehle, lief er im ganzen Hause herum, Leuchter, Schüsseln u. dgl zusammenzuraffen und einzuschmelzen.

Sie wurden in ihrer Form vernichtet, als Stoff zu dienen, und eine andere Form zu empfangen. Wenn Staaten sich in Geldnoth befinden, haben sie oft Götter- und Heiligenstatuen eingeschmolzen, sie in profanes Geld umzuprägen. Die schönen Statuen wurden zum bloßen Stoff.

Das Gesetz der Morphologie besteht hier darin, daß das an sich höher stehende Wesen sich die Existenz des niedriger stehenden als Stoff unterwirft. Die Pflanze verarbeitet die Elemente als ihren Stoff; die herbivoren Thiere verzehren die schönsten Blumen als bloßen Stoff; die carnivoren Thiere verbrauchen wieder andere Thiere, wie sie auch gestaltet seien, als Stoff. Der tragische Dichter sucht in der Geschichte nach einem Stoff, den er bearbeiten d. h. dramatisch gestalten könne. Der Pädagoge betrachtet Menschen als einen Stoff, den er durch seine Einwirkung zu formiren habe u. s. w.

Wenn nun aber auch der nämliche Stoff verschiedene Formen und die nämliche Form einen verschiedenen Stoff innerhalb gewisser Grenzen annehmen kann, so ist doch weder die Form noch der Stoff in der Weise gleichgültig, als ob nicht jede Form wie jeder Stoff für sich ihre specifische Geltung hätten. Der Stoff verändert sich in den verschiedenen Formen zwar nicht an sich nach seiner automorphischen Gestalt, die er einmal ursprünglich hat d. h. Wachs bleibt Wachs, Marmor Marmor, Holz Holz, ein Wort ein Wort u. s. w. Aber das Verhältniß der Form ändert sich, indem sie durch den Stoff anders specificirt wird. Sie an sich verändert sich auch nicht in dem Wesentlichen ihrer Begrenzung und doch verändert sie sich intensiv in einer höchst bedeutenden Weise, die schon früher im Begriff der Modification bei dem Maaßverhältniß auseinandergesetzt worden. Insofern ist es für die Form nichts weniger als gleichgültig, in welchem Stoff sie sich zur Existenz bringt. Wenn ein Gemälde z. B. auf einer Wand, oder auf Holz, oder auf Leinwand, oder auf Papier ausgeführt wird, so ändert sich mit jeder dieser Grundlagen der Ton desselben.

### 3) Die Form als Inhalt.

Stoff und Form sind also zwar einander entgegengesetzt, denn der Stoff nimmt die Form in sich auf und die Form bringt sich in dem Stoff zur Erscheinung. Aber dieser Gegensatz ist nur relativ, denn an sich ist der Stoff, der formirt wird, auch schon gestaltet, da, wie aus der Selbstgestaltung des Wesens hervorgeht, ein schlechthin formloser Stoff undenkbar ist und eine bestimmte Form nur als in Verhältniß zu einem gewissen Stoff als Form wirksam zu sein vermag; ohne dies Verhältniß würde sie nur als eine subjective Vorstellung Existenz haben. Es kommt mithin eben so sehr auf den Stoff, als auf die Form an. Die Beschaffenheit des Stoff's ist für die Form so wenig gleichgültig, als die Form für den Stoff. In einem edleren Stoffe kann die Form sich schärfer, reiner ausprägen, und durch eine edlere, schönere Form kann ein geringerer Stoff gehoben werden. Weil aber die Form es ist, durch welche der Stoff begrenzt wird, so ist sie es, ohne welche der Stoff nicht die Bedeutung zu haben vermag, die ihm in einer bestimmten Form zukommt. Die Form wird daher selber zum Inhalt, weil der Stoff außerhalb derselben nicht diejenige Geltung hat, mit welcher die Form ihn begeistet. Ohne den Stoff, in welchem sie sich materialisirt, würde allerdings die Form nicht erscheinen, aber in der Erscheinung ist sie es, auf die es wesentlich ankommt. Sie ist dann insofern das Wesen selber, das sich als Form zum Inhalt macht.

Dieser Begriff der Form hat in der Mathematik, in der organischen Natur, in der Mimik, in der Sprache, in den Rechtsverhältnissen, in der Sitte, in der Kunst und Wissenschaft eine unendliche Mannigfaltigkeit seiner Realisation. Eine höchst interessante, systematisch fortschreitende und sehr vollständige Uebersicht aller Naturformen hat Nees v. Esenbeck 1852 in seiner: Allgemeinen Formenlehre der Natur als Vorschule der Naturgeschichte gegeben.

In den abstracten Raumgestaltungen ist es nicht ein Stoff, um den es sich handelt, sondern es ist die reine Form als solche, die den Inhalt ausmacht. Puncte, Linien, Ebenen als solche sind stofflos, aber die Form des Geraden oder Krummen, des Trian-

gulären, Quadrangulären, Sphärischen u. s. w. ist der wesentliche Inhalt. — In der organischen Natur ist der Stoff, aus welchem sie besteht, als Sauerstoff, Wasserstoff, Kohlenstoff, Stickstoff, fast überall der nämliche. Der Unterschied ihrer Gebilde liegt nicht nach dieser Seite, sondern die Form ist es, welche das Organische zum Organischen macht. Die organische Chemie zeigt uns allerdings durch ihre Analyse, aus welchen Bestandtheilen und in welchen Procenten derselben die Organismen bestehen. Diese stoffliche Existenz ist es jedoch nicht, welche den Organismus zum Organismus qualificirt, sondern es ist die Form, die den Stoff nur als ihr Substract verarbeitet. In der Mineralogie lassen sich daher die mineralischen Individuen nach der Differenz ihrer krystallinischen Form in verschiedene Systeme eintheilen. In der Botanik ist es das Blatt, das in eine zahllose Mannigfaltigkeit der Formen sich metamorphosirt. Bei dem Schmetterling ist es dasselbe Individuum, welches durch die Formen des Eies, der Larve, der Raupe, der Puppe und des Schmetterlings sich verwandelt, so daß die Form es ist, die zugleich eine Reihe verschiedener Zustände begründet u. s. w. — In der Mimik sind es die Glieder des menschlichen Organismus, denen durch eine verschiedene Form eine verschiedene Bedeutung gegeben wird. Sie sind an sich gestaltet. Ihre Bewegung und Stellung verändert sie nicht an sich. Sie empfangen aber durch sie eine Form, die zum Inhalt wird. Sie metamorphosiren sich nach der Bedeutung, welche sie haben sollen. Wenn der Arm ausgestreckt und die innere Handfläche herausgekehrt wird, so ist dies eine negative, abwehrende Bewegung; wenn die Oberfläche der Hand nach Außen gekehrt und mit dem Arm eine Curve beschrieben wird, so ist dies eine affirmative, einladende Bewegung u. s. w. Diese Form ist hier der Inhalt. — In der Sprache ist es die Form des Lautes, welche das Wesen eines Wortes bestimmt. Es ist ein gewisser Laut, durch welchen der Unterschied des Geschlechts, der Einheit und Mehrheit, des Activen und Passiven, des Bestimmten und Unbestimmten gesetzt wird. Diese Lautform entscheidet die grammatische Bedeutung des Wortes, wie nun dasselbe übrigens lauten und was es sonst noch bezeichnen möge. Grammatisch gilt es nur durch diese Form und muß, in flectirenden

Sprachen, ihr gemäß sich metomorphosiren. Der Laut a z. B. ist die Form, in welcher der Singular der ersten Lateinischen Declination als Nominativ endet. Diese Form ist hier der grammatische Inhalt, denn wie ein Wort auch sonst lauten und was immer es bezeichnen möge, so wird es durch die Endung a des Singulars dem Paradigma der ersten Declination, einem rein formalen Schematismus, untergeordnet. Alle seine übrigen Bestimmungen folgen aus dieser erst wesentlichen, daß es ein Femininum, daß es im Genitiv in ae flectirt u. s. w. Alle Wörter derselben Declination und Conjugation sind in ihrer Form einander gleich. — In den Rechtsverhältnissen ist das Recht freilich der Inhalt, um den es wesentlich zu thun ist, allein dieser Inhalt, der Wille des Rechts, gilt nur in bestimmten Formen und somit gewinnen diese die Bedeutung des Inhalts selber. Die Vernachläßigung, Verachtung, Umgehung der Form macht den Inhalt rechtlos. Ohne in der einmal vorausgesetzten Form zu erscheinen, kann der Wille sein Recht nicht geltend machen. Solche Formen können dem Wesen gegenüber als leer, lästig, peinlich, umständlich empfunden werden; so lange jedoch die Geltung des Willens an sie gebunden ist, bedingen sie den Willen und ziehen sie die Kraft des Wesens an sich. Wenn man z. B. nicht innerhalb einer gewissen Frist appellirt, verliert man das Recht dazu. Es kann Unrecht scheinen, an eine solche Aeußerlichkeit, wie ein Tag mehr oder weniger, etwas so Wichtiges, als das Recht ist, anzuknüpfen, allein Jedermann begreift, daß doch irgend eine Grenze der Zeit gesetzt werden müsse und so wird diese zur Sache selbst. Stempelpapier ist am Ende, dem Stoff nach, auch nur Papier; ein Vertrag, der darauf geschrieben wird, lautet an sich zuletzt auch nicht anders, als wenn er auf ander Papier geschrieben wäre; aber nur durch diese Form wird ihm die Qualität öffentlicher Geltung gegeben u. s. w. — Aehnlich ist es mit der Sitte. Auch in ihr kommt Vieles vor, das wir eine bloße Formalität nennen, worin aber der Wille sich abschränkt und der individuellen Freiheit ebenso einen Schutz gewährt, als sie dieselbe begrenzt. Gewiß kann, wie im Recht, hier Vieles überflüssig, gehaltlos, langweilig sein, wie im höfischen Ceremoniel, in der Etiquette der Umgangsformen. Wir können

uns oft mit Fug über die Äußerlichkeit derselben empören und mit Recht den Pedantismus tadeln, der einen übertriebenen Werth auf sie legt. Dennoch empfindet Jedermann die Verletzung der Sitte, wenn sie ihn selbst trifft, sofort als eine Kränkung der Ehre seiner Person, weil die Beachtung der Sitte ihn gegen rohe Zudringlichkeit schützt und er für Andere in der Form der Sitte auch als sittliches Subject gilt. Bei jedem Volk hat sich die Höflichkeit nach den von ihm einmal als Sitte angenommenen Umgangsformen zu richten. Eine Form ist inhaltlos oder leer, nur weil wir in ihr einen andern Inhalt vermissen.

Am Entscheidensten tritt die Bedeutung der Form als Inhalt in der organischen Natur, in der Kunst und Wissenschaft hervor. In der Natur fällt die Formgestaltung mit der Erzeugung der Materie des Organismus unmittelbar zusammen; in der Kunst und Wissenschaft nicht. Der Inhalt als solcher im Unterschiede von der Form ist, wie sich von selbst versteht, an sich schon irgendwie gestaltet, allein diese unmittelbare Form ist nicht diejenige, welche der Kunst oder Wissenschaft genügte. Für diese gilt er nur als ein Stoff, der erst zur Schönheit oder Gewißheit gestaltet werden soll. Daß der Inhalt an sich nicht gleichgültig ist, ergibt sich aus dem Begriff des Wesens und seiner unmittelbaren Selbstgestaltung nach dem früher Gesagten von selbst, aber in dieser Unmittelbarkeit ist er noch nicht, was er ästhetisch oder scientifisch sein soll. Nehmen wir z. B. einen geschichtlichen Vorgang, so kann für die Kunst die Frage entstehen, wie sie ihn bearbeiten soll? Soll der Dichter ihn episch oder dramatisch behandeln? Ob das eine oder andere möglich ist, wird schon durch die Beschaffenheit des Vorganges selber angedeutet sein müssen. Nicht jeder Stoff läßt eine epische, nicht jeder eine dramatische Behandlung zu. Hat der Dichter sich entschieden, so muß er den Gesetzen der Gattung folgen, die er als Form gewählt hat. Durch sie wird nun derselbe historische Vorgang ein anders gestalteter. Wenn er episch erzählt wird, so fordert er eine ganz andere Behandlung, als wenn er dramatisch entwickelt werden soll. Der Erzähler muß z. B. Ort, Zeit, Kleidung, Physiognomie u. dgl. beschreiben; der Dramatiker setzt dies voraus, hat dagegen das lebendige Pathos der Personen

auszusprechen. Denken wir uns, daß der Dichter den nämlichen Stoff, den er als Tragödie gestaltet hat, für ein musikalisches Drama bearbeiten wollte, so müßte er ihn wieder umdichten, denn er müßte, um dem Ton zur Entfaltung Raum zu geben, die Handlung vereinfachen, die handelnden Personen auf die möglich kleinste Anzahl beschränken, alle Betrachtung, alle Reflexion vermeiden und die lyrischen Momente hervorkehren. Man vergleiche Bandello's Novelle von Romeo und Julia, Shakespeare's Tragödie und Bellini's Oper dieses Namens. Der Gegenstand ist in allen dreien derselbe. Wodurch unterscheiden sie sich? Durch die Form. Sie ist es, welche aus dem nämlichen Vorgang drei ganz verschiedene Kunstwerke erzeugt. Ohne jenen Vorgang würden sie natürlich nicht denkbar sein, allein ohne die Form würden sie kein Kunstwerk sein. Sie ist hier der ästhetische Inhalt. — In der Wissenschaft ist das logische Element das formale. Nichts in ihr kann auf Geltung Anspruch machen, was nicht zur logischen Bündigkeit durchgearbeitet ist. Sie muß ein Bewußtsein über die Methode haben, welche sie befolgt. Ihr Inhalt kann außerhalb seiner wissenschaftlichen Form vollkommen bekannt sein, allein in dieser Form der einfachen Thatsächlichkeit oder Vorstellung ist er nicht begriffen. Als Begriff muß er durch seine logische Gliederung sich als wahr vor dem vernünftigen Selbstbewußtsein bewähren. Die logische Form für sich genommen ist selbst ein Inhalt, der sich durch seine Nothwendigkeit rechtfertigt. Ein anderer Inhalt kann aber nur durch seine logische Organisation, die als eine ihm immanente von ihm untrennbar sein muß, sich als einen wissenschaftlichen, als einen begrifflichen, legitimiren. Der Inhalt als specifischer folgt seiner eigenen Nothwendigkeit, aber in dieser muß für die Wissenschaft die logische mitgesetzt sein. — Das individuelle Element der künstlerischen oder wissenschaftlichen Darstellung nennen wir den Styl. Er ist wesentlich Form, aber diejenige, welche das pathologische Moment derselben ausdrückt und die seelenhafte Originalität innerhalb der allgemeinen Gesetze zur Erscheinung bringt, denen sich die Form überhaupt unterwerfen muß. Wir sprechen daher das Eigenthümliche des Styls oft mit dem Namen aus und sagen: der Aegyptische, Griechische, Römische Styl oder auch

der Raphaelische, Tizianische, der Platonische, Aristotelische u. s. w. Freilich müssen wir einen Styl auch in dem, was ihm charakteristisch ist, beschreiben können. Wir sagen z. B. Kant schreibe einen sachlich naiven, Fichte einen rhetorisch imposanten Styl. Logisch verfahren beide. An Eintheilungen, an Definitionen, an Schlußfolgerungen, an Streben nach Deutlichkeit läßt es Keiner von ihnen fehlen. Kant aber erscheint als ein Mann, der vor allen Dingen erst mit sich selbst auf's Reine kommen will und, ist dies geschehen, sich die größte Mühe gibt, dem Leser deutlich zu werden. Bei Fichte liegt, so wie er zu sprechen beginnt, die Selbstverständigung schon im Rücken. Er wiederholt sie nur, um Andere zu belehren, als einen lauten Monolog. Er tritt sogleich an sein Publicum mit dem Bewußtsein heran, daß dasselbe von ihm lernen müsse, fordert unbedingten Gehorsam, unausgesetzte Aufmerksamkeit und ist unerschöpflich an pathetischen Wendungen, das Gefühl unsäglichster Verachtung gegen Jeden auszudrücken, der ihm nicht folge, seine Ueberzeugung nicht theile und die Verwegenheit haben sollte, anders denken, anders wollen zu können. Daher geht bei ihm die Belehrung oft in Ueberredung und in eine directe Einwirkung auf die Gesinnung über.

In wiefern die Form auch das Negative zum Inhalt haben könne und inwiefern sie selbst zum negativen Inhalt zu werden vermöge, braucht hier nicht weiter erörtert zu werden, da das Wichtigste, was darüber zu sagen wäre, schon oben bei dem Begriff des Negativen selbst vorgekommen ist.

Es hat sich uns nunmehr ergeben, daß das Wesen ebensowohl der Inhalt als die Form seiner Erscheinung ist, denn ohne sich selbst als Erscheinung zu setzen, kann das Wesen nicht als Grund thätig sein. Es macht sich also selbst zum Stoff. Als Erscheinung aber muß es sich begrenzen. Die formale Unterscheidung einer Erscheinung von andern ist mithin Selbstbegrenzung des Wesens. Sofern jedoch das Wesen sich, um erscheinen zu können, andere Erscheinungen voraussetzt, die es als Stoff für sich verwendet, wird es zur reinen Form, die als thätige der Materie gegenübertritt und sie gestaltet. Die Form kann jedoch nur einen solchen Stoff gewältigen, der zu ihr in einem wesentlichen Verhältniß steht, d. h. mit ihr an sich dem

Wesen nach identisch ist. Relativ kann aber derselbe Stoff in verschiedenen, für ihn mögliche Formen ausgestaltet werden und kann umgekehrt dieselbe Form sich in verschiedenen für sie angemessenen Stoffen Ausdruck geben. Ohne die Form ist aber die Erscheinung unmöglich, weil ohne sie keine Unterscheidung, keine Sonderung gesetzt werden könnte. Folglich wird die Form selber zum Inhalt. Platon und noch mehr aber Aristoteles haben daher die Form mit der Kraft identificirt. Die Erscheinung wird also zum untrennbaren Zusammenhang des Wesens und der Form, zu einer Beziehung des Wesens auf sich als Erscheinung und der Erscheinung auf sich als Wesen, in welcher jede Seite das Ganze ist. Dies ist das Verhältniß als wechselseitiges.

## III.

## Das wechselseitige Verhältniß.

Das Wesen ist als Grund der Erscheinung auch das Gesetz derselben; die Erscheinung ist als das gesetzte Wesen die Form desselben. Das Wesen ist, weil es sich als Erscheinung setzt, so wenig formlos, als die Erscheinung, weil in ihr das Wesen gesetzt ist, inhaltslos. Das Verhältniß der Erscheinung zum Wesen als ihrem Grunde ist das der Folge. Wechselseitig ist also das Wesen an sich Erscheinung und die Erscheinung an sich Wesen. Das Wesen geht aus sich in die Erscheinung über und die Erscheinung geht aus sich in das Wesen zurück. Als Einheit des Inhalts und der Form ist daher die Erscheinung: 1) das Verhältniß des Ganzen und seiner Theile, T o t a l i t ä t; 2) der Grund der Totalität aber ist das Wesen selber als die K r a f t, welche sich in der Erscheinung äußert, so daß 3) das A e u ß e r e der Erscheinung mit dem Wesen als ihrem I n n e r n schlechthin zusammenfällt. Das Ganze integrirt zwar seine Theile, bleibt ihnen jedoch eben so äußerlich, als sie ihm. Diese Aeußerlichkeit hebt sich in dem Verhältniß der Kraft zu ihrer Aeußerung auf, denn die Kraft ist ganz in der Aeußerung enthalten. Das Wesen als die Kraft kann sich daher wiederholt äußern. Aeußert es sich aber, so erscheint, was es ist, rückhaltslos in der Aeußerung. Eben deswegen bleibt von ihm nichts zurück, als es sel-

der in der Möglichkeit einer neuen Aeußerung. Es ist das Innere der Erscheinung als seines Aeußeren und das Aeußere ist dies nur, sofern das Innere in ihm gesetzt ist. In diesem Wechsel ist also jede Seite, was die andere. Jede verkehrt sich durch sich selbst in ihre entgegengesetzte. Jede aber ist, in ihrer Entgegensetzung, das Ganze, weil sie in sich die andere mitenthält. Das Ganze, was ist es, ohne seine Theile? Die Theile, was sind sie, ohne Theile ihres Ganzen zu sein? Die Kraft, was ist sie, ohne sich zu äußern? Die Aeußerung der Kraft, was hätte sie ohne die Kraft für einen Inhalt? Das Innere, wäre es ein Inneres, ohne sich als ein Aeußeres zu setzen? Und das Aeußere, was wäre es, wenn es nicht an dem Innern seinen Träger hätte?

Man kann daher auf diese Begriffe sehr wohl den Kantischen Ausdruck anwenden, daß in ihnen eine Amphibolie der Reflexion enthalten sei, weil in ihnen die Eigenthümlichkeit des Wesens, mit jeder seiner Bestimmungen zugleich die ihr entgegengesetzte zu setzen, am Evidentesten sich darstellt. Jeder dieser Begriffe, Ganzes, Kraft, Inneres, ist ohne sein Gegentheil, Theil, Aeußerung, Aeußeres, undenkbar.

Mit noch andern Bezeichnungen kann man auch das erste dieser Verhältnisse ein mechanisches, das zweite ein dynamisches und das dritte ein organisches nennen.

### 1) Das Ganze und seine Theile.

Vergessen wir niemals, daß in den mannigfaltigen Bestimmungen, die sich uns hier erschließen, immer die Einheit des Wesens es ist, die ihnen zu Grunde liegt. Das Wesen war aber als Form sein eigener Inhalt geworden. Als Form beherrscht es seine Erscheinung, so daß diese ebenfalls Einheit ihrer Unterschiede ist. Dies ist der Begriff des Ganzen und seiner Theile. Vom Begriff des Wesens an sich wird man nicht sagen können, daß in ihm sich Theile unterscheiden. Im Wesen Gottes, im Wesen der Schwere, des Lebens, des Willens, der Religion u. s. w. wird man keine Theile sondern können. Für das Wesen an sich gehört der Begriff der Identität, des Unterschiedes und des Grundes. Für die Erscheinung hingegen ist der Begriff des

Ganzen und seiner Theile nothwendig, weil sie eine Grenze haben muß, weil sie, indem sie als Phänomen von anderen Phänomenen sich abscheidet, sich auf sich als Einheit bezieht. Das kosmische Universum z. B. als die erscheinende Natur hat als Ganzes an den einzelnen Welten seine Theile. Ein Drama hat als Ganzes an den einzelnen Acten seiner Handlung seine Theile u. s. w.

Der abstracte Begriff des Ganzen ist a) die Totalität als die Priorität des Ganzen vor seinen Theilen; b) der negative Begriff desselben ist der seiner Theilbarkeit in's Unendliche und c) der absolute Begriff der der Gleichgültigkeit des Ganzen gegen die Theile, wie der Theile gegen das Ganze; ein Widerspruch, der durch die Einheit des Wesens als die ursprüngliche productive Kraft aufgehoben wird.

### a) Die Totalität.

Das Wesen ist als das Prius seiner Erscheinung Einheit mit sich. Die Erscheinung ist als das gesetzte Wesen ebenfalls Einheit an sich. Da sie, was sie ist, nur in ihrer Form ist, so ist die unmittelbare Einheit eine formale. Sie ist es, welche wir das Ganze nennen. Die Unterschiede dieses Ganzen nennen wir, als gleichfalls formale, Theile. Das Ganze setzt sich als das Voraus seiner Theile, denn Theile sind sie nur als seine Unterschiede. Außerhalb des Ganzen sind sie nicht Theile. Für sich genommen ist der Theil wieder ein Ganzes. Den Theilen gegenüber ist das Ganze Eines; dem Ganzen gegenüber sind die Theile viele; jeder dieser vielen Theile ist zugleich als solcher ein Ganzes. — Diese Bestimmungen sind unzweifelhaft richtig. In Betreff des Ganzen aber muß man den Begriff desselben nicht mit dem Begriff derjenigen Einheit verwechseln, welche in dem Zweckbegriff liegt, der seine Grenzen durch sich selbst abschließt. Dieser ist es eigentlich, von welchem das Aristotelische Wort gilt, daß das Ganze den Theilen vorangehe, daß es früher, als sie sei: ὅλον τοῖς μέρεσι πρότερον. Im Keim der Pflanze, im Ei des Thieres ist schon das Ganze enthalten, das sich zu seinen Unterschieden als seinen Theilen entwickelt. Eben so ist der Begriff des Staates als Ganzes das Frühere, was allen einzelnen Menschen, die in ihm leben und empirisch ihn bilden wer-

den, vorangeht. Man merkt leicht, daß der Ausdruck Theil hier nicht vollständig ausspricht, was gesagt werden soll. Die Theile sind hier als Momente der ihnen inwohnenden Einheit Glieder des Ganzen als ihrer lebendigen Einheit. Das Blatt ist ein Theil der Pflanze; der Fuß ein Theil des Thieres; der einzelne Mensch ein Theil des Staates; aber zugleich sind Blatt, Fuß Mensch unendlich mehr, als nur Theile und sind daher außerhalb ihres Ganzen, als gewaltsam isolirte Existenzen, nicht, was sie sein sollen. Ein Ganzes kann auch aus einzelnen Ganzen zusammengesetzt werden, so daß es als die Summe derselben zwar auch sie alle in sich faßt, allein ihr Verhältniß zur Einheit nicht im Voraus bestimmt ist. Dann ist es ein bloßes Aggregat, dessen Begriff schon früher bei dem des Eins abgehandelt wurde. — Sodann ist es sehr natürlich, daß man bei dem Begriff des Ganzen und seiner Theile an das quantitative Verhältniß des Eins und der Vielen zurückdenkt, denn das Ganze ist für sich als Integration aller Theile ein Eins und jeder Theil ist wieder ein Eins. Die verschiedenen Theile aber sind als die quantitative Differenz des Ganzen eine Vielheit. Das Ganze ist also ein Quantum von Quantis. Oft mischt man daher beide Begriffe durcheinander, weil das Quantum in der That eben so ein Ganzes, als das Ganze ein Quantum. Dennoch ist ein Unterschied vorhanden. Nämlich dem Begriff des Ganzen und seiner Theile inhärirt allerdings die quantitative Bestimmung, allein die Wechselbeziehung zwischen dem Ganzen und den Theilen, das Uebergehen jedes dieser Begriffe durch sich selbst in seine Entgegensetzung, ist, was ihn als einen Reflexionsbegriff charakterisirt. Das Ganze ist deshalb mehr als nur Allheit, worin die vielen Eins zu einem abstracten Aggregat zusammengesetzt werden; es ist die Einheit aller seiner Theile.

b) Die Theilbarkeit.

Das Ganze hat Theile. Das, was Theil genannt wird, kann wieder Unterschiede haben. Nur wenn es ein Atom im Sinn der modernen Physik wäre, welche die Atome jetzt zu Kraftprodukten abgemagert hat, würde im absolut Einfachen, richtiger, im Nichts, nicht mehr von Unterschieden die Rede sein

können. Der Theil, als selber ein Ganzes, kann also wieder getheilt werden; jeder seiner Theile abermals und sofort in infinitum und in indefinitum. In abstracto ist diese Consequenz einer Theilung in's Unendliche hin ganz richtig. Es steht nichts im Wege, sich die Theilung auch des kleinsten Theils, da er als Theil wieder ein Ganzes, in neue Theile vorzustellen und man hat diese Theilbarkeit sogar zu einem der fundamentalen Merkmale der Materie gemacht. Wie es sich jedoch damit in concreto verhalte, ist schon früher gezeigt worden. Die wirkliche, in's Unendliche fortgesetzte Theilung würde irgendwo in ihrem analytischen Processe bei dem Nichts anlangen. — Man kann sich ebensowohl umgekehrt einen in's Endlose gehenden synthetischen Proceß denken, ein Hinzufügen immer neuer Theile zu einem Ganzen. Eroberer, Habsüchtige, sind von Leidenschaft für diese Vermehrung eines Ganzen durch Einverleibung neuer Theile ergriffen und die eroberungslustigen, nimmersatten Römer nahmen in den Titel des Cäsar die für sie charakteristischen Worte semper augustus auf: allzeit Mehrer des Reichs. Allein in der Realität, wo das in's Unendliche zu vermehrende Ganze ein bestimmtes Dasein ist, langt auch dieser Proceß bei einer Grenze an, wo nichts mehr da ist. Nur die Vorstellung besitzt einen unerschöpflichen Vorrath zur unendlichen Erweiterung des Ganzen.

c) Die Gleichgültigkeit des Ganzen und seiner Theile.

Der strenge Begriff des Ganzen und seiner Theile enthält die Möglichkeit der Theilbarkeit, d. h. der Unterscheidung in andere, relative Ganze. Der Theil als ein wirklicher Theil ist aber dagegen, Theil gerade dieses Ganzen zu sein, eben so gleichgültig, als die übrigen Theile gegen ihn oder als das Ganze dagegen, ihn als Theil in sich zu fassen. Das Verhältniß der Einheit ist insofern ein nur formales oder, wie wir es auch nannten, mechanisches. Es kann daher ein Theil, es können mehre Theile von einem Ganzen fortgenommen werden, so bleibt doch das übrige Ganze noch eben sowohl ein Ganzes als die getrennten Theile ebenfalls für sich wieder Ganze sind. Bei einem Ganzen, welches ein organisches, verhält sich dies allerdings anders, weil seine Theile Glieder sind, die eine nothwendige Function der

Einheit zu üben haben. Erst wenn das Leben entflohen ist, erst im Todten verfällt das Organische der Gleichgültigkeit gegen seine Glieder.

Die Gleichgültigkeit des Ganzen und seiner Theile ist eine der geläufigsten Kategorien. Alle äußerliche Anordnung setzt sie voraus. Es kann Etwas als Theil von einem Ganzen weggenommen, es kann zu einem Ganzen hinzugethan werden. Es kann Etwas als Theil innerhalb eines Ganzen diese oder jene Stellung erhalten. Es wird dadurch nicht an sich ein Anderes, wie ein Buch z. B. in einer Bibliothek in dies oder jene Fach gestellt werden kann.

So richtig dies im Allgemeinen ist, so lehrt doch eine nähere Prüfung sehr bald, daß diese Gleichgültigkeit an dem Wesen des bestimmten Ganzen seine Grenzen hat. Nicht Alles kann in solcher Indifferenz sein Verhältniß als Ganzes und Theil ändern, sondern nur das Mechanische oder das Dynamische und Organische, sofern es zugleich ein Mechanisches, ist einer solchen Gleichgültigkeit fähig. Zahlen, als abstracte Quanta, Materie als Materie, Individuen als äußerliche Existenzen, Raum, Zeit, Bewegung u. dgl. fallen hieher. Eine Zahl kann mit andern ein Ganzes ausmachen; sie kann, ohne sich zu verändern, von ihm, als ein Ganzes für sich, abgeschieden werden. Alles Dasein, das als eine Größe zu erscheinen vermag, ist eben solcher Zusammensetzung, eben solcher Trennung zugänglich, allein selbst die Materie, an welche man hierbei mit Recht zunächst denkt, ist doch nicht in dem Grade, als die Kategorie voraussetzt, gegen ihre Theilung gleichgültig. Von einer Geldsumme, von einem Stück Metall, von einem Stein, von einem Stück Holz, Elfenbein, Zeug u. s. w. können Theile abgetrennt oder hinzugesetzt werden. Sehr verschiedene Materien können durch Zufall, wie in vielen mineralischen Concretionen, oder durch Willkür, wie in den Artefacten und Maschinen, zu einem Ganzen vereinigt werden. So indifferent diese Materie gegen dies Schicksal sind, so ist doch gewiß, daß eine jede nach ihrer Qualität wirksam sein muß, woraus folgt, daß die Verbindung der einen mit einer andern, um ein Ganzes zu bilden, eine leichtere oder eine schwierigere, eine innigere oder oberflächlichere ist. Nehmen wir nun

aber einen vegetabilischen oder animalischen Organismus, so kann ein solcher durch Gewalt getheilt werden. Trifft dieselbe solche Theile, die keine vitalen Organe in sich schließen, so kann der Organismus fortdauern, wie wenn einer Pflanze einzelne Blätter und Zweige, einem Thier Haare, Zähne, einzelne seiner Extremitäten, Sinneswerkzeuge u. dgl. genommen werden. Trifft die Theilung dagegen Organe, ohne deren Thätigkeit das Leben unmöglich ist, so hört der Organismus als solcher zu existiren auf. Die Gleichgültigkeit des Theilens ist an ihre Grenze gekommen. — Auf dem Boden des Geistes wächst die Empfindlichkeit gegen die Theilbarkeit. Eine Familie ist ein Ganzes in ihren Gliedern. Das einzelne Glied kann von dem Zusammenleben mit den übrigen getrennt werden, so hört deshalb sein einmal durch die Natur gesetztes Verhältniß nicht auf. Eben so eine Nation in ihren Stämmen. Die Politik kann eine Nation zerreißen. Sie kann die Individuen derselben als Theile behandeln, wie Rußland, Oestreich und Preußen die Polnische Nation zerstückten. Der Strich auf der Landkarte wird gemacht, die Grenzpfähle werden aufgerichtet. Ist damit sofort das Ganze wirklich in Theile zerfallen? Haben die Glieder einer Nation deshalb aufgehört, sich in der natürlichen Einheit ihres Wesens zu fühlen? Wird nicht aber auch in sie selbst durch das Zugehören zu einem andern Ganzen eine Veränderung eintreten müssen? So ist es mit der Eintheilung eines Staates, einer Stadt, in Bezirke. Sie sind nicht bloße Theile, sondern eigenthümliche Momente des Ganzen. Mit dem Ausdruck Theil wollen wir nur die Integration in die Totalität bezeichnen Wir sagen z. B. dieser Stadttheil, der also diesen Raum einnimmt, diese Häuser und Straßen hat, von diesen Menschen bewohnt wird, allein ein solcher Theil hat in seinem Wechselverhältniß zum Ganzen sein eigenthümliches Wesen, durch welches er dasselbe eben so bestimmt, als er von ihm bestimmt wird. Wir sehen in Frankfurt a. M., in Prag u. s. w. die Judengasse und sagen daher, in diesem Stadttheil wohnen die Juden. Allein ohne die Juden würden eben diese Häuser, würde diese Gasse gar nicht da sein. Je höher hinauf, um so unzureichender wird die bloße Partialität. Von einem Epos nennen wir daher auch die einzelnen Theile

Gesänge, Rhapsodien, Abenteuer; von einem Drama Handlungen, Acte, Scenen, Auftritte; von einem Glaubensbekenntniß Artikel d. h. Glieder. Wenn wir in der Behandlung der Wissenschaft von Theilen, Abtheilungen, von einem Zerfallen oder Zerlegen des Ganzen, von einer Anordnung in Abschnitte u. dgl. reden, so wissen wir sehr wohl, daß diese Art der Bezeichnung eine dem Gegenstand unangemessene ist, denn in der Wissenschaft soll das Ganze als ein systematisches alle Gleichgültigkeit der Theile gegen einander wie gegen das Ganze ausschließen Nicht nach Belieben kann man zu ihr hinzuthun oder von ihr wegnehmen.

Weil nach Krause die Begrenzung eines Ganzen das Groß-sein ausmacht, so wollte er die Mathesis, die den Begriff des Ganzen voraussetze, Ganzheitslehre nennen. Wird das Ganze nach seinem Gehalt betrachtet, so soll daraus die Analysis des Endlichen und Unendlichen entstehen; wird das Ganze nach seiner Form genommen, wie es Verein- oder Theilganzes ist, so soll dies die Combinationslehre ergeben. Aber das Princip der Quantität ist das Eins und das Viele. In sie fällt die metaphysische Grundlegung der Mathesis. (Krause: die Lehre vom Erkennen, Göttingen, 1836, 456 ff.)

## 2) Die Kraft und ihre Aeußerung.

Dem wirklichen Ganzen liegt also doch das Wesen zu Grunde. Als die Thätigkeit, welche das Ganze setzt, trägt, erhält, ist es die Kraft. Dieser Ausdruck gehört, wie der des Ganzen und seiner Theile, zu den gebrauchtesten, aber auch zu denen, mit welchen man sich am häufigsten und liebsten selbst hintergeht, als ob man nämlich mit seiner Nennung bereits den Begriff der Sache gefaßt und die genügendste Erklärung gegeben habe. Bei dem bloßen Sein und Dasein, Nichtsein oder Nichtdasein, sprechen wir noch nicht von Kraft. Erst wenn wir Etwas als ein Werdendes, Thätiges, als ein Verhältniß der Erscheinung zu ihrem Wesen auffassen, gelangen wir zur Bildung dieser weitreichenden Kategorie. Das erste Erwachen der Reflexion über die Begründung einer Erscheinung vermuthet sofort eine Kraft hinter ihr. Kraft ist nichts Anderes, als das Wesen selber, jedoch mit der Bestimmtheit, sich in der Erscheinung zu äußern. Die

Kraft äußert sich nach dem Gesetz des Wesens, das ihren Inhalt ausmacht. Ihre Aeußerung ist die Erscheinung des Gesetzes in einer bestimmten Vereinzelung der Thätigkeit des Wesens. Natürlich nimmt der Begriff der Kraft alle bisher entwickelten Kategorien in sich auf und empfängt eben dadurch eine so vielseitige Beziehlichkeit. Sie alle können, indem sie bis zu ihm hin emporgerückt werden, sich in die Bestimmung der Kraft verwandeln, wenn nur der Unterschied von Existenz und Grund derselben darin festgehalten wird. Kraft gilt der Reflexion als das Unmittelbare, wodurch eine Qualität, eine Quantität, ein Maaß gesetzt, wodurch ein Unterschied hervorgebracht, ein Phänomen erzeugt, ein Stoff gebildet, eine Form abgegrenzt wird. Alle reale Wesenheiten werden als Kräfte ausgesprochen: Schwere als Schwerkraft, Leben als Lebenskraft, Zeugung als Zeugungskraft, Krieg als militairische Kraft, Geld als Capitalkraft, Pflanzenwuchs als Vegetationskraft, Unbewegtheit als Kraft der Trägheit, Veränderung in der Zeit als Verwandlungskraft der Zeit u. s. w.

In unsern Tagen ist jedoch besonders das Verhältniß von Stoff und Kraft beliebt geworden. Die ganze Philosophie scheint bei manchen unserer Zeitgenossen in diese Reflexion aufzugehen. Keine Kraft soll gedacht werden können, ohne die Thätigkeit eines Stoff's zu sein. Unter Stoff wird hier ein im Raum und in der Zeit sinnlich wahrnehmbares Dasein verstanden. Innerhalb der Natur ist dieser Satz in sofern wahr, als die Naturkraft, obwohl sie an sich ein immaterielles Agens ist, doch nicht anders als in Raum und Zeit durch die Vermittelung der Materie zu wirken vermag. Kraft der Schwere, des Magnetismus, des Lichts, der Wärme u. s. w. wie wären sie ohne Materie denkbar? Aber es folgt nicht, daß ein stofffreies Wesen überhaupt unmöglich wäre. Kraft ist nicht die höchste Kategorie, bei welcher das Denken still stehen müßte und Aristoteles in seiner Metaphysik wie in seiner Physik beweist, daß der νοῦς als πάντα κινοῦν immateriell gedacht werden muß. Nur relativ ist die Kraft an den Stoff gebunden, denn schon die Form geht über den Stoff hinaus. Soll dieser Satz aber unbedingt gelten, so wird die Natur für das schlechthin Absolute erklärt. Die

Kraft wird dann als das Verhältniß betrachtet, in welches ein Stoff, weil er einmal dieser Stoff ist, zu anderm Stoff treten kann. Die Kraft sei nicht vom Stoff zu trennen. Würde der Stoff absolut vernichtet, so würde auch mit ihm die Kraft vernichtet sein, denn eine stofflose Kraft könne nicht gedacht werden. Die Consequenz ist in der That die Atomistik. Der Stoff muß dann als primitives Dasein, als ungeschaffen, als unzerstörbar, als ewig sich selbst gleich existiren. Er ändert nur seine Aggregatformen. Alle Processe sind dann ein Stoffwechsel als Addition oder Subtraction gewisser Atome, nicht eine Stoffverwandlung. Wenn aber die Atome das Letzte sein sollen, so kann alle Veränderung auch nur eine mechanische, eine Veränderung des Ortes im Verlauf der Zeit sein, alle Kraft also auch nur auf Attraction und Repulsion sich beschränken. Man hat in der modernen Naturwissenschaft das Dürftige in dieser unvermeidlichen Folgerung durch eine reichere Ausstattung der Atome und durch eine Specification ihrer Qualität aufheben wollen. Man hat den Atomen gewisse Gestalten zugeschrieben, hat sie mit Aetherhüllen, mit Wärmeatmosphären umkleidet, mit rauhen oder glatten Oberflächen versehen und die chemischen Elemente als eben so viel ursprünglich differente Atome vorausgesetzt. Man hat sich unsägliche Mühe gegeben, alle chemischen Processe, alle Bildung organischer Producte, Protein, Fibrin, Albumin, Casein, Blut u. s. w. nur durch eine veränderte Lagerung der an sich unveränderlichen Atome zu erklären. Niemand hat zwar in einem neutralen oder gar organischen Product die neue Lagerung wahrgenommen, weil ja die Atome selber nicht wahrgenommen werden können. Man kann sich also für die Wahrheit der Doctrin nicht auf die Erfahrung berufen. Man behandelt aber die Wissenschaft, als ob die Erfahrung mit der atomistischen Hypothese stimme und als ob keine andere Hypothese möglich wäre. Man sollte glauben, daß Atome, als starre, unzerstörliche Körperchen, nur kalt sein könnten. Was soll wohl das schlechthin Todte für eine andere Temperatur haben können? Wie soll ein Atom wohl eine Gashülle, eine Wärmeatmosphäre erzeugen? Es ist Widersinn, dergleichen zu denken. Sollten Atome aber gar sich zusammenziehen und ausdeh-

nen können, so würden sie ja nicht mehr sich gleich sein. Verleiht man ihnen erst durch Temperaturveränderung Contraction und Expansion, wo ist dann die Grenze? Man behauptet die Nothwendigkeit solcher Annahme, aber man nenne doch das geringste Phänomen, welches durch sie wirklich begriffen wäre?

In Anerkenntniß der Täuschungen, welche man sich durch die Atomistik bereitet, hat man umgekehrt die Kraft als das ursprüngliche Wesen angesehen, von welchem der Stoff erst die Folge sei. Wie soll man sich aber Kraft ohne Stoff denken? Das Wort **Kraftatom** ist bald gefunden, allein wenn es Kraft äußern soll, so muß es doch irgend wie und irgend wo existiren. Ein **reines** Kraftatom wäre nichts besser, als Nichts. Wenn man es dem mathematischen Puncte verglichen hat, der auch keine Ausdehnung habe, so ist das ein sehr unglücklicher Vergleich, denn der mathematische Punct als solcher existirt nur als ein Begriff, als ein wirklicher aber ist der Punct ein materieller. In der Natur kennen wir keine Kraft, die nicht einen Stoff zum Substrat hätte. Kein Stoff ist kraftlos; nur relativ sprechen wir seine Kraftlosigkeit aus. Die Kraft ist der Idealismus des materiellen Realismus. Bei ihr hört die Anschauung der Wirksamkeit anders, als in ihrem Effect, auf. Die Schwerkraft, die Leuchtkraft u. s. w. kann Niemand als Kraft sehen. Das Wort Kraftatom ist daher nur ein Umweg für den Begriff der Kraft selbst, die in der Materie das Immaterielle, im Stoffe die Thätigkeit ist, die er nach Außen hin übt. Kraftatom drückt die Einheit von Stoff und Kraft als unmittelbare aus, denn die Kraft kann nicht als ein ideales Prius außerhalb ihres Stoffs existiren und zu ihm erst hinzukommen. Bei dem Begriff des Geistes hört der Begriff des Stoffes als einer materiellen Substanz auf. Der Geist ist insofern lautere Kraft, actus purus, der aber eben deshalb der Natur mächtig ist und durch sie äußerlich zur Erscheinung gelangen kann. Kraft ist die magische Seele des Stoffs. Die Physiker lieben es, von dem **Kraftstrom** zu sprechen, weil sich die Kraft in **Wellen** bewege. Ist aber die Vorstellung der Welle nicht ebenfalls mehr ein Bild für die ideelle Natur der dynamischen Thätigkeit, als eine empirische Realität? Wenn ein Magnet ein Eisenstückchen an sich zieht — spielen dann,

wie man heut zu Tage sagt — elektrische Ströme an den Oberflächen dieser Körper? Hat je ein Mensch zwischen dem Magneten und dem Eisenstückchen irgend etwas, außer der Luft, bemerkt? Schlechterdings nicht. Wir bemerken nur, daß das Eisenstückchen seine Lage verändert und sich, ohne mechanisch festgehalten zu sein, an den Magneten anhängt. Ein strömendes Fluidum, wodurch dies bewirkt wäre, hat Niemand wahrgenommen und noch weniger, daß ein solches nur an der Oberfläche der Körper spiele. Oberfläche! Welch' ein relativer Begriff, wenn man auch den glattesten Körper durch ein Mikroskop beschauet. Wir schließen nur aus der Form der Bewegung, mit welcher z. B. Eisenfeilspäne auf einem Papier sich durch Magnetismus ordnen, oder aus dem Effect, z. B. der elektrischen Funken auf der Oberfläche einer hohlen Kugel, daß Ströme und daß sie auf der Oberfläche vorhanden sind. Den Strom selber bemerken wir nicht.

Um den Begriff der Kraft richtig aufzufassen, muß man die verschiedenen in ihm enthalten Momente unterscheiden: a) die Kraft an sich, wie sie sich noch nicht geäußert hat; b) die Erregung derselben; c) die Rückkehr der Kraft in sich aus ihrer Aeußerung.

a) Die Kraft an sich.

Die Kraft an sich ist die als Erscheinung gesetzte Existenz des Wesens, wie sie in einem bestimmten Verhältniß als Product hervortritt. In der Erscheinung ist, wie wir sehen, das Wesen enthalten. Das Wesen ist die Kraft, aber nicht, wie es noch der Grund der Existenz, sondern wie es schon in diese übergegangen ist. Es wirkt als Erscheinung. Dies unmittelbare Dasein derselben nennen wir die Kraft an sich und beschreiben diesen Zustand durch eine Menge von Prädicaten, die sämmtlich nichts Anderes, als das einfache Dasein des Wesens ausdrücken, indem wir sagen: die todte, latente, ruhende, schlummernde, geheime Kraft. Die Kraft ist in der Existenz schon da, aber sie hat sich noch nicht geäußert und ist insofern verborgen. Die Kraft der Schwere z. B. ist in jedem Körper vorhanden; sie ist aber in ihm nur an sich oder latent, als sie nicht in einer bestimmten Beziehung gesetzt ist. Sofern der Körper drückt,

fällt u. dgl., äußert sie sich, tritt sie als thätig aus ihrer nur relativen Ruhe heraus. Ein Talent ist eine noch verborgene Kraft, so lange es sich nicht in einer Production äußert. Die Schwere ist in einem Körper, das Talent in einem Menschen schon da, aber in diesem Dasein sind sie nur erst an sich als eine Möglichkeit, sich zu äußern.

b) Die Erregung der Kraft zur Aeußerung.

Um sich äußern zu können, muß die Kraft erregt werden. Wie geschieht dies? Es muß eine andere Kraft ihr gegenübertreten, um ihr Gelegenheit, Veranlassung zu geben, aus sich herauszugehen. Sie muß zur Thätigkeit gereizt werden. Diese andere Kraft ist aber, wie man leicht erkennt, ebenfalls eine Erscheinung und das Wesen in ihr ist zunächst auch ein in ihr verborgenes. Es macht den Inhalt der Erscheinung aus, ohne sich nach Außen hin zu erschließen. Heißt dies etwas Anderes, als daß auch sie, um sich zu äußern, der Erregung bedürftig ist?

Wie aber wird dies möglich sein? Offenbar wird ein Dasein auf ein anderes nur insofern erregend einwirken können, als in beiden dasselbe Wesen vorhanden ist. Das schlechthin Heterogene vermag nicht die Kraft zur Thätigkeit zu bestimmen. Nur das dem Wesen nach Homogene ist geeignet, der noch ruhenden Kraft einen Anstoß zu geben. Folglich ist es das an sich identische Wesen, das sich in den sich entgegengesetzten Kräften auf sich selbst bezieht. Es ist in jeder seiner Erscheinungen an sich ganz vorhanden, aber in dem Verhältniß zu einander wird die eine Erscheinung zum Gegensatz der andern. Der Unterschied des bloßen Daseins wird zur Entgegensetzung des Wesens gegen sich selbst, nicht wie es an und für sich Einheit mit sich selber ist, sondern wie es diese Einheit durch die Beziehung der Erscheinungen realisirt Wenn es also das gleiche Wesen ist, das in der Duplicität der Erscheinung sich manifestirt, so folgt, daß diejenige Kraft, die als erregende erscheint, selber erregt werden muß; es folgt weiter, daß sie nur von derjenigen erregt werden kann, welche sie erregen soll; es folgt schließlich, daß sie gleichzeitig nnd gegenseitig sich erregen und durch einander erregt werden. Die Sollicitation der Kraft durch ihre Ge-

genkraft entsteht nur dadurch, daß sie diese zur Sollicitation sollicitirt. Erregen und erregt werden ist, auf entgegengesetzte Weise, in jeder der nämliche Act ihres an sich identischen Wesens.

Lassen wir uns nicht die Mühe verdrießen, zur Verdeutlichung dieser Begriffe das Spiel irgend einer Kraft zu betrachten. Nehmen wir also eine mechanische Kraft, so kann sie nur in einem bestimmten Körper existiren. Sie soll drücken. Dies kann sie nur, wenn ein anderer Körper vorhanden ist, der, als ein mechanisches Object, den Druck in sich aufnimmt. So haben wir einen drückenden und gedrückten Körper. Aber der gedrückte Körper drückt nicht weniger den ihn drückenden. Wäre er überhaupt nicht da und reagirte er nicht mit seinem Druck gegen den Druck, so wäre die Erscheinung der Druckkraft gar nicht möglich. Druck ist eine Aeußerung der mechanischen Kraft in zwei Körper, die sich gegenseitig denselben Raum streitig machen. — Im chemischen Proceß erregt die eine Substanz als Säure die andere als Basis, indem sie zur Erregung von dieser erregt wird. Das Spiel der chemischen Kraft beginnt nicht einseitig, sondern zugleich auf beiden Seiten. Die chemische Substanz als solche ist ein Körper, der zunächst zu andern Körpern in einem nur mechanischen Verhältniß steht; er kann sich also auch als mechanische Kraft äußern; als chemische hingegen kann er nur thätig sein, wenn er durch eine chemische Entgegensetzung sollicitirt wird; diese Entgegensetzung aber erzeugt sich nur dadurch, weil beide Substanzen zusammen in eine Einheit überzugehen streben, in welcher sie durch gegenseitige Auflösung ihrer unmittelbaren Individualität sich neutralisiren. Nur wenn die entsprechende Substanz mit der ihr correlaten sich unmittelbar oder mittelbar berührt, kann der chemische Proceß entstehen, sonst bleibt sie unerregt. — Wir sprechen in der Medicin von einer Erregung der Verdauungskraft durch tonische Mittel. Was heißt dies? Wir geben einem Organismus solche Stoffe zu assimiliren, die zur Magensäure und zur peristaltischen Bewegung des Magensacks und der Gedärme in einem homogenen Verhältniß sind und daher einen reichlichen und gehaltvollen Chylus möglich machen. Da nun aber die sogenannte Kraft der Verdauung zwar einen besondern Apparat hat, jedoch gar nicht unabhängig von dem

Leben überhaupt ist, so wird dieselbe durch Alles erregt, was den Proceß des Lebens fördert, vornämlich durch Anstrengung des Organismus, weil sie den Stoffwechsel begünstigt. Eine aparte Kraft zum Verdauen existirt in dem Sinne gar nicht, in welchem viele Menschen davon zu sprechen gewohnt sind. — So ist es auch mit der Kraft der Phantasie, des Gedächtnisses, mit der Willenskraft, mit der moralischen Kraft u. s. w. Man stellt sich die Thätigkeit des Geistes nach einer bestimmten Richtung hin als eine Kraft vor, sofern er sein allgemeines Wesen, Vernunft und Freiheit, in einem besondern Product zur Erscheinung bringt. Wir sagen z. B. die Kraft der Phantasie werde durch mannigfaltige Vorstellungen erregt. Sehr natürlich, weil das Phantasiren als ein freies Verknüpfen von Vorstellungen ohne Vorstellungen überhaupt nicht möglich ist; d. h. das Bilden von Vorstellungen ist schon an sich eine Gestaltung der Phantasie.

Wenn es nun aber auch ganz richtig ist, daß eine Kraft nur durch eine Kraft erregt werden kann, die ihr wesentlich homogen ist, so ist doch zu berücksichtigen, daß ein höher stehendes Wesen deshalb auf ein niedrigeres einzuwirken vermag, weil es das, was die Kraft desselben ausmacht, in sich als ein constitutives Moment seiner selbst besitzt und sich mithin von dieser Seite auf das an sich ihm untergeordnete Dasein einzulassen vermag, so wie umgekehrt die niedriger stehende Kraft einen Zugang zur höhern dadurch findet, daß sie in derselben an sich mitgesetzt ist. Hiedurch wird oberflächlicherweise ein Schein hervorgebracht, als ob eine Kraft durch eine ihr ungleiche erregt werden könnte; was unmöglich ist. Wie wir vorhin schon bemerkten, schließt der Chemismus den Mechanismus in sich. Der Organismus enthält wiederum den Mechanismus und Chemismus, kann also auch mechanisch und chemisch wirken. Ebenso ist es mit der Thätigkeit des Geistes. Die höhere enthält die relative niedrigere und kann folglich zu ihr zurückgehen. Sie kann also auch durch dieselbe erregt werden, denn sie selber ist ja wesentlich ohne sie nicht zu denken. Der Wille z. B. enthält das Denken in sich. Man kann, was man will, bedenken. Der Wille erscheint, weil er das Denken in sich aufhebt, als das höhere Moment, kann aber, da er ohne Denken gar nicht Wille

wäre, durch das Denken zu einem besondern Entschluß bestimmt werden. Das Denken ist dem Willen nicht heterogen. Die niedrigere Potenz vermag nur dadurch zur Erregerin der höhern zu werden, daß sie in ihr sich selber wieder antrifft.

c) Die Rückkehr der Kraft in sich aus ihrer Aeußerung.

Die Kraft äußert sich, indem sie eine Veränderung in einem andern Dasein hervorbringt. Worin besteht diese Aeußerung? In der einfachen Uebertragung ihres Wesens nach einer bestimmten Richtung. Das Wesen bleibt sich an sich gleich, erscheint aber durch die Mannigfaltigkeit seiner Beziehung als ein verschiedenes. Seine Kraft ändert sich nicht, sondern wechselt nur ihr Verhältniß.

In dieser Relativität spielt die Quantität der Kraft eine große Rolle. Sie wird stärker oder schwächer; sie bewirkt mehr oder weniger. Es läßt sich insofern Alles auf sie anwenden, was von der Extension und Intension früherhin bei dem Begriff der Quantität gesagt ist. Nach der Qualität der Kraft verändert sich hier die Modalität ihrer Erscheinung. Die mechanische, chemische, organische und geistige Kraft verhalten sich nach ihren eigenthümlichen Gesetzen. Die Kraft der Schwere steht in einem directen Verhältniß zur Masse Soll z. B. die Kraft eines Drucks verstärkt werden, so muß das Gewicht der drückenden Masse vermehrt werden. Soll die Tragkraft verstärkt werden, so muß die Masse oder die Intensität ihrer Cohäsion verstärkt werden. Vermindert man im ersten Fall das Gewicht, so schwächt man damit die Kraft des Druckes. Vermindert man im zweiten Fall die Masse oder die Intensität ihrer Cohäsion, so schwächt man damit die Tragkraft. Alle mechanische Kraft, so wie die Kraft der sogenannten Imponderabilien, nimmt in ihrer Intensität nach dem umgekehrten Quadrat der Entfernung ab. Dies Gesetz muß also in der Thätigkeit der Kraft der Attraction der Massen, der Vibration des Tones, der Strahlung der Wärme, der Bewegung des Lichts, der magnetischen und elektrischen Polarität erscheinen Wenn man von einem Verbrauch der Kraft spricht, so versteht man darunter das Verschwinden des Substrates der Kraft, weil mit ihm auch die Aeußerung der Kraft erlöschen muß. Wenn alles Wasser eines Dampfmaschinenkessels in Dampf ver-

wandelt ist, so hört auch die Entwickelung des Dampfes auf und die Maschine muß still stehen. Umgekehrt wenn alle Kohlen verbrannt sind, so hört die Heizung des Kessels und damit ebenfalls die Entwickelung des Dampfes auf. Ohne Wasser wie ohne Feuer ist die Verwandlung des Wassers in Dampf und damit die Erzeugung der Dampfkraft unmöglich. Diese uns so geläufig gewordene Kraft ist unmittelbar der Dampf selber. Nach dem Gesetz aller Gase hat er die Tendenz absoluter Expansion und drückt also auf jeden seiner Ausdehnung widerstehenden Körper. Je größer das Quantum des Dampfes ist, das in jedem Augenblick in einem geschlossenen Raum hervorgebracht wird, um so mehr verstärkt sich natürlich die elastische Gewalt des Dampfs. Der Grund ihrer Intensität hängt von dem Grade der Heizkraft ab, welche wiederum die Temperatur des Wassers, damit die größere oder geringere Schnelligkeit seines Uebergangs aus dem Zustande der Flüssigkeit in den der Dehnsamkeit und durch sie den Grad der Geschwindigkeit und Energie in der Bewegung der Maschine bestimmt. Im Feuer, im Wasser, im Dampf ist es also die Kraft der Wärme, die sich thätig zeigt. Aber was ist die Wärme? Ist sie eine besondere Kraft? Sie ist Auflösung der Cohäsion der Materie, keineswegs eine besondere Qualität derselben Ist die Cohäsion eines Stoffs absolut zerstört, so ist er, in sofern er dadurch auf andere Materien wirkt, als Kraft verbraucht; die Kohlen verbrennen, das Wasser verdunstet. So ist es in allen ähnlichen Fällen, in denen der Ausdruck Verstärkung oder Schwächung der Kraft mit einer Vermehrung oder Verminderung eines materiellen Substrats zusammenhängt Wir sprechen von der militärischen, der finanziellen Kraft eines Staats. Jene verstärkt sich, wenn er die Anzahl seiner Soldaten vermehrt; sie schwächt sich, wenn er sie vermindert. Diese verstärkt sich, wenn seine Einnahme seine Ausgabe, sie schwächt sich, wenn seine Ausgabe seine Einnahme übersteigt. Sind alle Einnahmen verausgabt, ohne daß neue Geldquellen sich eröffnen lassen, so ist die finanzielle Kraft verbraucht; der Staat ist bankerutt. Menschen sind das Substrat der militairischen, Metall das der finanziellen Kraft.

Es kommt aber auf die Natur des Wesens an, ob die Thätigkeit seiner Kraft sein Dasein und damit die Kraft selbst ver-

nichtet oder ob vielmehr das Dasein dadurch erhalten und die Intensität der Kraft durch ihre Aeußerung verstärkt wird. In einem Magneten z. B. ist die Polarität das Wesen. Kommt sie zur Aeußerung, so wird dadurch an der Materie des Magneten nichts vermindert und die Intensität gesteigert. Ein Organ wird durch seine Thätigkeit gestärkt, weil es in ihr sein Wesen verwirklicht, wie die Zunge im Schmecken, das Auge im Sehen, das Ohr im Hören. Es bedarf nur einer Ruhe zur Wiederherstellung. Es verbraucht sich nicht, sondern ermüdet nur, kräftigt sich aber durch seine Thätigkeit. Nur wenn ihm die in seinem Wesen liegende Reproduction unmöglich gemacht, wenn es über das Maaß seiner Capacität angestrengt wird, erfolgt seine Abstumpfung oder gar Vernichtung.

Für die Beschreibung geistiger Thätigkeit bedienen wir uns nun auch des Wortes Kraft und zwar sogar mit Vorliebe. Es gibt keine geistige Thätigkeit, die man nicht Kraft getauft hätte. Es ist jedoch oben schon bemerklich gemacht, daß diese Bezeichnung hier oft zu Mißverständnissen führt und daß selbst der Begriff des Lebens bereits über den der Kraft hinausgeht, obwohl man mit diesem Wort oft das Aeußerste des Verständnisses erreicht zu haben glaubt. Das Leben ist wesentlich Proceß und in ihm existirt deshalb nicht eine besondere Lebenskraft. Diese ist ein Phantom des abstracten Verstandes. Sie gehört zu den übrigen Gottheiten, die er hier aus jeder Function des Lebens als Nervenkraft, Muskelkraft, plastische Kraft, Verdauungskraft, Zeugungskraft u. s. w. erschafft. Weil eine Function einen besondern Apparat hat, so soll nun auch eine besondere Kraft in demselben existiren. Aber die Function ist selber die Kraft. Die Zerstörung ihres Organs muß folglich die Function und damit die sogenannte Kraft aufheben. Wenn ein Krebs die Magenwände zerfrißt, so ist zuletzt keine Verdauung mehr möglich. Wenn eine Eiterung die Lungenzellen vernichtet, so muß endlich das Athmen aufhören. Wenn die Hirnmasse sich erweicht, so können keine Innervationen mehr von den zerstörten Puncten ausgehen u. s. w. Weil jedoch das Leben die in den Organen thätige Einheit ist, so sehen wir, daß die Existenz des Organs allein nicht hinreicht, den Proceß des Lebens zu realisiren. Die Muskelfibern haben eine Contra-

ctilität, welche durch die Nerven in ihrer Richtung bestimmt wird. Jeder Muskel hängt in seiner Bewegung von bestimmten Nerven ab. Wird dieser zerstört, so hört damit auch die Möglichkeit der Bewegung des Muskels auf und damit wiederum die des Knochens, der durch den Muskel gehoben oder gesenkt wird. Ein Rückenmarkkranker verliert, wie wir sagen, die Kraft, seine Füße zu bewegen; der Muskelapparat ist bei ihm noch vorhanden, aber der Kranke vermag ihn nicht mehr zu beleben, weil die Nerven vertrocknet sind, welche vom Rückenmark aus diese Muskeln nach einer bestimmten Richtung hin erregten. Das Gehirn vermag also auch seine Innervationen nicht mehr bis zu den Nerven fortzuleiten, welche allein die Muskeln zur Contraction und Expansion zu reizen vermögen, weil das Mark nicht mehr existirt, durch welches hin die Bewegung vermittelt werden müßte. So ist es auch mit der sogenannten Zeugungskraft. Der Apparat für sie kann noch in den uropoetischen Organen existiren. Wenn aber das Leben nicht mehr so viel überschüssigen Stoff producirt, als zur Bildung des Samens oder des Blutes nothwendig ist, so erlischt die Zeugungskraft. Die Muskeln des Zeugungsapparats schwellen nicht mehr von seiner nach Entäußerung drängenden Fülle und welken daher runzlich und schlaff zusammen. Die Zeugungskraft ist nicht eine diesem Organe als solchem inwohnende besondere Kraft. Sie inhärirt vielmehr dem Leben selber, das sich durch ihre Vermittelung äußert, denn freilich der Eunuch kann nicht zeugen, wie heftig in ihm auch der Zeugungstrieb wüthe.

In der Thätigkeit des Geistes ist die Einheit desselben wesentlich, wie wir oben schon bei dem Verhältniß des Denkens und Wollens auseinandergesetzt haben. Es existiren gar keine besondere Seelenkräfte, sondern der Geist ist selber die Kraft, die sich nach verschiedenen Richtungen äußert, wie Herbart ganz richtig die Realität der Seele in ihre Selbsterhaltung durch das Vorstellen gesetzt hat; jede Vorstellung könnte als eine Kraft verselbstständigt werden. Im gewöhnlichen Leben mag man zur Bequemlichkeit von Kräften der Seele sprechen, allein in der Wissenschaft darf man nicht vergessen, daß die Seele actus purus ist. Die Menschen sprechen z. B. von der Kraft des Gedächtnisses.

Existirt aber eine solche? Wirkt eine solche selbstständig für sich oder ist nicht, was man Gedächtniß nennt, ein bestimmtes Product des Geistes, das ohne Denken und Wollen unmöglich ist? Muß ich nicht den Willen haben, etwas zu behalten? Muß ich nicht wissen, was ich behalten will? Muß ich nicht, etwas nicht zu vergessen, es in mir wiederholen? Wir sagen vom Gedächtniß Jemandes, es werde schwach und lassen uns dies Urtheil als ein fait accompli gefallen. Warum wird es schwach? Weil der Mensch z. B. im vorgerückten Alter es nicht mehr so cultivirt, als in der Jugend, weil er bei erhöhter Theilnahme für Sachen und Personen gleichgültiger gegen Namen und Zahlen wird, weil er sich auf die Schrift als Surrogat des Gedächtnisses verläßt, weil er, was er von neuen Gebilden in seiner Seele hervorbringt, nicht so oft reproducirt, weil er, schon erfüllt mit einem reichen Inhalt der Erfahrung, gar nicht ein so großes Interesse hat, neue Vorstellungen sich anzueignen und in sich zu befestigen. Eine besondere mnemonische Kraft anzunehmen, ist eine der vielen Illusionen, die wir uns mit diesem Wort erschaffen. Man verwandelt eben eine auf ganz anderm Wege zu Stande kommende Thatsache in die Form des dynamischen Verhältnisses; eine Manier, die sich auf Alles ausdehnen läßt, wo Etwas nicht blos als Summe, wie bei dem Ganzen und seinen Theilen, sondern als Product erscheint. Besonders berühmt oder vielmehr berüchtigt ist die Verwandlung von nur mathematischen Functionen in physische Kräfte in der Newtonschen Gravitationstheorie. Sie hat eine urkundliche Darstellung und logische Kritik in einem Buch erfahren, dessen Titel freilich ein anderer hätte sein müssen, das Publicum aufmerksam zu machen: Dittmann; die Erde ein Himmelskörper. Ein kritischer Hinblick auf die Geschichte und Wissenschaft der Astronomie. Kiel 1857. Die Ungenauigkeit, Verworrenheit und logische Selbstvernichtung der Newtonischen Bestimmungen sind darin auf überraschende Weise mit seinen eigenen Worten dargelegt. Als mathematische sind sie richtig. Hier liegt Newtons Größe. Als physische aber verwickeln sie sich in Widersprüche, die nur künstlich verdeckt werden können.

Die Aeußerung der Kraft als solche ist endlich, weil sie nur als bestimmte möglich ist. Ohne eine Veränderung hervor-

zubringen, würde sie gar nicht sich geäußert haben. Die Veränderung ist nothwendig eine durch ihre Schranken bestimmte, also eine Erscheinung, die sich von jeder andern unterscheidet. Wenn aber das Substrat der Kraft fortdauert, so kann die Aeußerung sich wiederholen. Es kommt dann auf die Natur der Kraft an, unter welchen Bedingungen ihre Aeußerung von Neuem möglich ist. Diese Möglichkeit einer Erneuung der Aeußerung erscheint als eine Rückkehr der Kraft in sich selbst. Wir sagen, eine Kraft müsse erst ruhen, sich sammeln, sich wieder concentriren, bevor sie sich auf's Neue zu äußern vermöge. Was hier Kraft genannt wird, ist das Wesen selber in seiner Existenz. In der Materie als mechanischer hört die Kraft als solche nie auf, zur Aeußerung bereit zu sein, denn die Schwere ist von dem Materiellen unabtrennlich. Im Chemischen ist die Neiglichkeit eines Stoffs zu den ihm möglichen Verbindungen ebenfalls mit dem Stoff selber unmittelbar Eines, hängt jedoch, sich zu äußern, von Bedingungen ab. Eisen z. B. kann sich mit Kohle vereinigen, allein nur, wenn es sich in flüssigem Zustand befindet. Das Product ihrer Vereinigung ist der Cementstahl. Im Organischen äußert sich die Kraft desselben durch die Entwickelung und Erhaltung seiner Formen, indem es den Stoff derselben unaufhörlich verwandelt. Die bestimmte Thätigkeit eines besondern Organs erscheint als eine besondere Kraftäußerung des Lebens. Ein Muskel dehnt sich aus — so äußert er, wie wir sagen, seine Kraft; er zieht sich zusammen — so äußert er ebenfalls seine Kraft. Die eine dieser Aeußerungen setzt sich die andere voraus. Ohne Expansion würde nicht die Contraction, ohne Contraction nicht die Expansion erfolgen können. Die Muskelkraft existirt nicht als eine aparte Kraft außerhalb des Muskels, die ihm gegenüber etwas Selbstständiges wäre, sondern sie ist die Thätigkeit des Lebensprocesses überhaupt in diesem Organ. Die einzelne Expansion oder Contraction ist ein endlicher Act. — Seinem Organismus gegenüber verhält der Geist sich als eine in sich unendliche Kraft. Da er aber für die Vermittelung seiner Erscheinung an den Organismus gebunden ist, so muß er sich den Gesetzen desselben unterwerfen. Die psychische Action zehrt das materielle Substrat auf. Es tritt das Bedürfniß der Reproduction durch Schlaf und Ernährung

ein. Die einzelne Aeußerung des Geistes als solche ist, abgesehen von der möglichen Unendlichkeit ihres Inhalts, eine endliche, in der Zeit vorübergehende. Man kann den Begriff der Kraft auf den Begriff des Geistes anwenden, wie dies tausendmal geschehen ist, aber man muß auch das Bewußtsein haben, daß man mit dieser Kategorie diesen Begriff nicht erschöpft. Man hat auch die Vorstellungen des Geistes mit Kräften verglichen. Das gewöhnliche Bewußtsein, das sich selbst nicht begreift, spricht in solcher Weise, als ob die Vorstellungen in uns selbstständige Wesen wären, die sich nach den Gesetzen der Statik und Mechanik bewegten, so daß das Bewußtsein nur als der an sich leere Reflex des Spiels der Vorstellungen erscheint. Die eine Vorstellung wird stärker in dem Maaß, als eine andere schwächer wird; die eine erhebt sich in den leeren Raum des Bewußtseins, während eine andere sinkt; einige Vorstellungen bilden eine Reihe, die sich abschließt oder sich wieder zerstreuet; eine neu auftauchende Vorstellung durchbricht einen Phalanx anderer Vorstellungen mit ihrer siegreichen Kraft u. s. w. Dies ist, wie gesagt, die Weise, wie wir im gewöhnlichen Leben uns ganz passend ausdrücken. Aber in der Wirklichkeit sind alle unsere Vorstellungen unserm Selbstbewußtsein untergeordnet. Dies bleibt ihre Macht, so lange wir geistig gesund sind oder wachen. Die Erkrankung des Geistes besteht in dem Verlust der Freiheit, unsere Vorstellungen bestimmen zu können. Wir fallen dann in denselben Zustand herunter, der im Schlaf als Traum stattfindet. Das Träumen ist die gedanken- und willenlose Anarchie der in der Seele ideell enthaltenen, sich selbst überlassenen Vorstellungen. Für die Psychologie des Irrsinns wie des Traums ist daher jene mechanische Dynamik, welche die Herbartsche Schule mathematische Psychologie zu nennen pflegt, ganz berechtigt, nicht aber für den gesunden, wachen, bei sich seienden, seiner selbst und seiner Vorstellungen mächtigen Geist.

Das Wort Energie, dessen sich unser Zeitalter so gern bedient, drückt eigentlich den Uebergang der Kraft zur Aeußerung aus. In der Aeußerung als ihrem Aeußern ist die Kraft als ihr Inneres enthalten.

3) Das Innere und Aeußere.

Das Wesen ist als Totalität die Kraft, die als in sich seiende mit der Aeußerung, worin sie sich manifestirt, identisch ist. Das Innere und Aeußere sind die beiden Seiten derselben Erscheinung. Das Innere ist in dem Aeußern als dessen Inhalt gesetzt und das Aeußere ist die Form, ohne welche das Innere nicht erscheinen würde. Das Wesen hat den Trieb, sich als Erscheinung zu setzen. In der Existenz, in welche es sich aus sich als dem bis dahin dunkeln Grunde übersetzt, bewährt es seine Kraft, die, so lange sie sich nicht äußert, in dem Dasein als eine verborgene, als eine vis occulta, als ein mystisches Wesen das Innere ist. In der Aeußerung der Kraft wird offenbar, was an ihr ist. Eine Kraft wird in sich zurückgehalten, bis sie erregt wird. Sie wird erregt, indem eine dem Wesen nach gleiche Kraft sie zur Thätigkeit sollicitirt. Die ruhende Kraft muß geweckt werden. Geschieht dies, so geht sie in die Aeußerung über und zwar nach ihrem ganzen Wesen. Folglich ist in dem Aeußern der nämliche Inhalt, wie in der Kraft vorhanden. Sie macht das Innere dieses Aeußern aus. Die Intensität der Kraft kann sich im Raum und in der Zeit vermindern, aber das in ihr gegenwärtige Wesen sich nicht verändern. Die Sonne attrahirt die Erde nicht blos mit einem Theil ihrer Kraft, sondern mit ihrer ganzen Kraft. Ein Magnet zieht einen Körper nicht mit einem Theil seiner Kraft, sondern mit seiner ganzen Kraft an. Eine chemische Substanz vereinigt sich mit einer polarischen Substanz nicht blos relativ, sondern absolut und rückhaltslos mit der ganzen Kraft ihres Gegensatzes. Eine Pflanze bringt die Zelle eines Blattes mit der nämlichen ungetheilten Kraft hervor, wie die Zelle einer Blüthe. Ein Thier assimilirt mit derselben totalen Kraft, mit welcher es excernirt und secernirt. In die Bildung der geringfügigsten Vorstellung oder des unbedeutendsten Entschlusses tritt die Selbstbestimmung eben sowohl ungetheilt ein, als in die Bildung des erhabensten Gedankens, des kühnsten Vorsatzes. Das Innere wie das Aeußere ist jedes selber das Ganze, weil jedes das Andere in sich enthält. Eine vortreffliche Nachweisung der Dialektik des Innern und Aeußern in der unorga-

nischen, wie in der organischen Natur hat Hegel in seiner Phänomenologie unter dem wenig gelesenen Abschnitt von der beobachtenden Vernunft gegeben.

Das Verhältniß des Innern und Aeußern ist unmittelbar das ihrer formalen Identität; diese geht in die Entgegensetzung des Innern gegen das Aeußere über, welche sich in die reale Einheit des Innern mit seinem Aeußern oder in die Wirklichkeit auflöst.

a) Die formale Identität des Innern und Aeußern.

Unmittelbar ist es Eine und dieselbe Existenz, die als Inneres wie als Aeußeres erscheint. Als Inneres, so ist sie die Einheit aller Unterschiede; als Aeußeres, so ist sie die Mannigfaltigkeit der Beziehungen, in welche sich die Einheit des Ganzen unterscheidet. Das Innere ist die gestaltende Kraft des Wesens, das Aeußere das Resultat, die Erscheinung dieser Thätigkeit.

Da nun das Wesen sich an sich gleich bleibt, während die Erscheinung veränderlich ist, so kommt es auf das Innere als das Wesentliche an und das Aeußere, als die möglicher Weise wechselnde Form, nimmt gegen dasselbe die Bedeutung des Unwesentlichen an.

Aber diese Unwesentlichkeit existirt nur relativ, denn ohne sie würde das Wesen nicht das Verhältniß eines Innern haben können; d. h. das Aeußere, wie es auch erscheine, ist dem Wesen als die Form der Aeußerung seiner Kraft wesentlich. Weil das Innere ein Inneres nur ist, indem es sich als ein Aeußeres setzt, so sind sie identisch. Die Form der Einheit besteht in dem Setzen ihrer Unterschiede und die Form der Unterschiede darin, in die Einheit zurückzugehen.

Das Innere eines Kreises ist der von der Peripherie umschlossene Raum, aber eben das sich Abschließen des Raums in dieser Form ist das Aeußere der Kreisfigur. Jener Raum und diese Form fallen zusammen. Die Wärme als der innere Proceß in einem Körper ist mit ihrer Aeußerung in der Form der Ausdehnung seiner Materie identisch. Ohne diese äußere Form würde die Wärme gar nicht da sein. Die Seele ist das Innere des Organismus, das in seiner Bewegung sich als thätig äußert.

Ohne ihre Unterschiede würde die Seele nicht in ihm existiren. Aus einem Körper, der nicht mehr durch sie bewegt wird, ist sie als sein Inneres entflohen. Ein Körper, dessen äußere Form nicht mehr durch die Selbstbestimmung seines Inneren hervorgebracht wird, ist todt.

b) Entgegensetzung des Innern und Aeußern.

Die formale Einheit des Innern und Außern enthält also ihre Entgegensetzung. Das Innere ist Inneres nur im Gegensatz zum Aeußern und umgekehrt. Jedes bezieht sich durch sein Anderes auf sich selbst und durch sich selbst auf sein Anderes. Es sind absolute Wechselbestimmungen. Bei mechanischen Verhältnissen kann daher die Begrenzung des einen Daseins durch ein anderes das eine zum Innern des andern als seines Aeußern machen. Für die Puncte der Peripherie ist der ihnen entgegengesetzte Mittelpunct des Kreises ihr Inneres, wie sie sein Aeußeres. Gegen die Küstenländer Afrika's ist das von ihnen umgrenzte Land das innere, centrale Afrika. Dem Inlande ist das Ausland entgegengesetzt. Für ein Haus grenzen seine Wände den von ihnen umschlossenen Raum als sein Inneres ab. Das Blut, das in den Adern rollt, ist ein gegen ihre Schläuche Inneres, dem es entgegengesetzt ist. In höhern Verhältnissen ist das Aeußere als die bestimmte Form der Erscheinung die Gegenseite des Innern. Die Vorstellung ist dem Worte, in welchem sie sich äußert, als sein Inneres entgegengesetzt. Die That ist als ein Aeußeres der Gesinnung als dem Innern, aus welchem sie entspringt, entgegengesetzt u. s. w. Vorzugsweise gilt der Geist als das Innere gegen die Natur als das Aeußere. Aber die ganze Natur vom kosmischen Nebel an bis zur menschlichen Gestalt hat keine andere Tendenz, als den Geist in Raum und Zeit offenbar werden zu lassen. Sie ist nicht ein Aeußeres als ein Fremdes gegen ihn, sondern sie ist sein Aeußeres. Wenn man aber von diesem Verhältniß absieht und die Natur für sich betrachtet, so ist, was ihr Inneres genannt wird, in ihrem Aeußern gegenwärtig, denn es ist ihre Qualität, ihre Kraft, ihr Maaß, ihre Causalität und Zweckmäßigkeit, Bestimmungen, die sie nichts weniger als geheimnißvoll verbirgt, sondern unverschleiert auslegt.

Nur relativ ist ihr Wesen für uns Mysterium, so lange wir es nämlich noch nicht erkannt haben; das ist aber nicht ihre, sondern unsere Schuld. So Vieles, was früher ein unerkanntes Innere der Natur war, ist nunmehr aus derselben Aeußerlichkeit erkannt.

Hegel macht die Bemerkung, daß wegen der Congruenz des Innern und Aeußern ein Nur Inneres eben so äußerlich und ein Nur Aeußeres eben so innerlich sei. Er will sagen, daß etwas, das als ein nur erst im Innern vorhandenes existirt, damit in die Kategorie der Unmittelbarkeit des Seins fällt und daß es erst, wenn es sich ihm selber als ein auch äußeres Dasein entgegensetzte, sich als ein Inneres bestimmen würde; so wie umgekehrt ein nur erst Aeußeres, auch erst ein insichseiendes ist, das sich noch nicht von sich unterschieden, sein Inneres noch nicht herausgesetzt hat. Eine Gesinnung, die sich nicht in Handlungen äußert, ist so lange noch eine äußerliche. Erst wenn sie zur That herausginge, würde sie damit ein von ihrer Aeußerung sich unterscheidendes Innere. Nun erst würde sich zeigen, was an ihrer Innerlichkeit daran ist, die als solche nur ein unmittelbares Dasein ist. Ein Stück Eisen ist ein äußerliches Dasein. Es hat die Möglichkeit, magnetisirt zu werden. Diese ist an ihm ein nur Inneres, bis es in polarische Wechselwirkung träte und in ihr zeigte, was das Innere seines Aeußern ist.

Jedoch ist zu bemerken, daß der Ausdruck Innerlichkeit und Aeußerlichkeit dem des Innern und Aeußern noch eine Nebenbedeutung gibt, denn er soll das Wesen an sich und das Erscheinen desselben in den Gegensatz der Tiefe zur Oberfläche, der Wahrheit zum Schein hinstellen. Aeußerlich erscheine ein Dasein oft ganz anders, als es innerlich sei. Die Oberfläche verhülle oft einen ganz andern Kern. Man müsse vom Aeußerlichen absehen und sich an das Innerliche halten u. dgl. m. Man spricht auch im Superlativ von dem Innersten eines Wesens und ergeht sich in Declamationen über die Schwierigkeit, zu demselben zu gelangen und es zu fassen. Ja, man behauptet wohl geradezu, daß das Innere, wie viel mehr das Innerste, uns schlechthin unerkennbar sei. Nun ist gewiß, daß die Erscheinung das Wesen zum Inhalt haben muß, also auch, daß wir durch Vermittelung der Erscheinung das Wesen

zu erkennen vermögen. Im einzelnen Fall ist das Gesetz, in der Form der Inhalt, in den Theilen das Ganze, in der Aeußerung die Kraft, in dem Aeußern das Innere gegenwärtig. Es bedarf folglich erst einer abstracten Trennung der Einheit dieser Gegensätze, um das Innere zu einer in der Nacht der Unbestimmtheit unergründlichen Tiefe und das Aeußere im Tag des bestimmten Unterschiedes zu einem wesenlosen Schein zu machen.

Die Anerkenntniß der Identität des Aeußern mit seinem Innern soll also nicht heißen, daß bei der Erscheinung als solcher stehen geblieben werden dürfe. Dann würde das Erkennen ein eben so äußerliches werden, als das Wollen. Jenes würde in den rohesten Empirismus, dieses in die flachste Werkheiligkeit verfallen. Sie soll vielmehr heißen, das Vertrauen zu haben, in der Erscheinung das Wesen entdecken zu können, weil dieselbe ohne die Entäußerung des Wesens als Grund zur Existenz gar nicht da sein würde, das Wesen mithin in ihr sich gar nicht verleugnen kann. Die Innerlichkeit eines tiefen Gemüths ist nur so groß, als dies in den Gefühlen, Worten und Handlungen eines Menschen zum Vorschein kommt. Der tiefste Schmerz z. B. kann sich im thränenlosen Verstummen äußern. Der Mensch erstarrt in seinem Jammer. Aber auch die Aeußerlichkeit eines flachen Gemüths wird nach der Flüchtigkeit, Wandelbarkeit, Geschwätzigkeit und Unzuverlässigkeit im Betragen eines Menschen gemessen. Wenn Shakespeare die Tiefe seines Gemüths nicht in den Worten seiner Sonette geäußert hätte, so würde sie für uns nicht in ihrer directen Innerlichkeit erscheinen, und wenn wir nicht die Briefe des Herrn v. Gentz hätten, so würden wir nicht wissen, bis zu welchem Grade er an die Oberfläche der Dinge verloren, wie sehr er veräußerlicht war.

Etwas ganz Anderes ist es, daß die Reflexion als eine irrthümliche im Aeußern das zu Grunde liegende Innere zu verkennen und sich durch die Oberfläche der Erscheinung über die Eigentlichkeit des Wesens zu täuschen vermöge. Eben so ist es möglich, daß ein Erkennen, weil es im Aeußern stehen bleibt, nicht in das Innere dringt, wenn es auch nicht, wie das Verkennen, ein anderes Innere voraussetzt, als im Aeußern zur Erscheinung gekommen. Man bedient sich der Entgegensetzung

des Innern gegen das Aeußere gern, theils, um das Erkennen ganz abzulehnen, theils, um eine Erscheinung zu einer ganz andern umzudeuten, als sie sich unmittelbar darstellt. Man lehnt das Erkennen ab, indem man die Unmöglichkeit behauptet, in dem Aeußern das Innere finden zu können. Wir sind dieser Wendung schon in andern Gestalten begegnet, denn sie ist nur die äußerste Zuspitzung der Tendenz, in den Eigenschaften das Ding an sich, in der Erscheinung das Wesen, in der Thatsache das Gesetz, in der Aeußerung die Kraft nicht anzuerkennen und das Ding an sich, Wesen, Gesetz, Kraft zu etwas Unbekanntem zu stempeln. Diese Manier, erst lang und breit die Eigenschaften eines Dinges, die Normalität eines Processes, die Aeußerungen einer Kraft zu beschreiben, dann aber mit Einem Mal umzuspringen und zu versichern, daß uns das Innere der Erscheinung ewig unbekannt bleiben müsse und wir daher uns mit der Kenntniß der äußern Schaale zu begnügen hätten, hat etwas sehr Vornehmes. Es läßt uns in einen Eifer des Erkennens blicken, dessen tiefes Streben unersättlich ist. Die Menschen lieben es, ihrer Eitelkeit damit zu schmeicheln. Aber man benutzt jene Kategorie auch, um eine Erscheinung zu einer ganz andern, als welche sie sich darstellt, umzudeuten. Wenn ein Unternehmen schlecht ausfällt, so zieht man sich wohl hinter die Versicherung zurück, daß es eigentlich, an sich, im Innern der Urheber, vortrefflich gewesen sei, nur als Erscheinung sei es unvollkommen gerathen. Gewiß kann nun auch ein an sich gutes und treffliches Werk in seiner Entwicklung gehemmt und verkümmert werden; dann wird man aber selbst in seinen Anfängen, in seinen Fragmenten noch die unerkennbaren Spuren seiner Tüchtigkeit entdecken. Wenn aber das von Hause aus Mangelhafte damit entschuldigt werden soll, daß die Ausführung hinter dem eigentlichen Plan zurückgeblieben sei, so wird dadurch die Unvollkommenheit des Aeußern nicht geändert. Wenn ein Schauspieler schlecht spielt, so mag er noch so viel von der tiefen Auffassung reden, mit welcher er die Rolle in sein Inneres aufgenommen habe, sein Spiel gewinnt nichts durch diese Versicherung. Oder wenn ein Dichter schlechte Verse macht, so hilft uns nicht, daß er die besten hat machen wollen. Wenn ein Mensch eine schmutzige Handlung begeht, so kann alle

Reinheit, die in dem Innersten seiner Seele wohnen soll, die Handlung nicht von ihrem Schmuz reinigen. Umgekehrt wird aber auch das Gute, Aechte und Große dadurch in sein Gegentheil zu verkehren versucht, daß man seinen Ursprung auf schlechte und kleinliche Motive zurückführt. Diese großen Thaten sollen im Innern ihrer Urheber etwas ganz Anderes gewesen sein. Der Scharfsinn des Neides der Mittelmäßigkeit und niedrigen Gesinnung pflegt sich durch solche Verdächtigung edler und gewaltiger Menschen, die er psychologischen Pragmatismus nennt, für das Bewußtsein der eigenen Impotenz zu entschädigen.

Freilich kann in einem besondern Falle im Aeußern etwas ganz Anderes, als im Innern existirt, zur Erscheinung gelangen, nämlich in der Heuchelei. Sie ist schon oben einmal bei dem Begriff der Zweideutigkeit erwähnt worden. Sie kann durch die Kunst der Verstellung täuschen, aber gewiß schleicht sich in ihre Aeußerungen ein Zug ein, der sie als Lüge von der Wahrheit specifisch unterscheidet und der ja auch so oft für den Aufmerksamen zu ihrem Verräther wird.

c) Reale Einheit des Innern und Aeußern.

Die Entgegensetzung des Innern und Aeußern ist daher nur eine relative, denn die Wahrheit dieses Verhältnisses ist das gegenseitige Umschlagen sowohl des Innern in das Aeußere, als des Aeußern in das Innere. Dies Uebergehen als die actuose Einheit des Innern und Aeußern ist das Wirkliche. Das Innere ist wirklich nur, was es im Aeußern ist und das Aeußere ist wirklich nur sein Inneres.

Wenn die Entgegensetzung des Innern und Aeußern mehr als eine bloße Redensart ist, so wird man überall die Auflösung derselben in ihre reale Einheit finden. Das Innere setzt sich als das Innere seines Aeußern, wie das Aeußere als das Aeußere seines Innern. Die Durchsichtigkeit der Form, wie man jetzt so gern sagt, heißt nichts Anderes, als die wirkliche Einheit des Innern und Aeußern. Man sieht durch das Aeußere in's Innere, weil dies sich in jenem auf schlechthin adäquate Weise darstellt. Aber Inneres und Aeußeres sind überhaupt eine untrennbare Einheit, welche das Wirkliche ist, in dessen Totalität Inneres

und Aeußeres nur relative Bestimmungen sind. Das innere Afrika ist eben sowohl ein an sich äußerliches Land, als das äußere Küstenland. Im Innern eines Hauses ist eben sowohl Raum eingeschlossen, als nach Außen von ihm ausgeschlossen wird. Dieselbe Wand ist nach Innen und Außen gekehrt. Das in den Adern rollende Blut ist nicht weniger etwas Aeußerliches, als der es umschließende Adernschlauch. Das innerste Mark der Nerven ist so gut Materie, als die Haut, welche den Nerven umhüllt. Das Object ist dem Subject an sich eben so äußerlich, als das Subject dem Object; das Subject setzt sich als ein Inneres gegen das Object als ein Aeußeres nur, indem es sich auf dasselbe oder, was der Sache nach das Nämliche, dasselbe auf sich bezieht. Die Wahrheit des Verhältnisses von Subject und Object ist ihre Einheit. Einem Künstler genügt nicht, daß er die Schönheit subjectiv in der Welt seines Innern besitze, sondern er strebt darnach, sich seines Innern in objectiven Werken zu entäußern; in ihnen, als der Einheit des Innern und Aeußern, hat die Schönheit Realität. Weil diese Einheit des Innern und Aeußern die Realität ist, so stehen wir auch nicht an, von dem Aeußern auf das Innere zu schließen und versuchen selbst aus den Zügen einer Physiognomie, aus den Formen einer Hand, aus der Gestalt der Schrift eines Menschen das Wesen seiner Seele zu errathen; ähnlich wie wir auch aus den Erscheinungen der Natur und der Geschichte auf das Wesen Gottes zurückschließen.

Alle hier abgehandelten Begriffsbestimmungen des Wesens wiederholen beständig den ursprünglichen Begriff, daß das Wesen der Grund seiner Erscheinung ist, diese folglich mit ihm an sich oder reeller Weise identisch sein muß und sich von ihm nur für sich oder formeller Weise unterscheiden kann. Die Erscheinung ist das gesetzte Wesen. Aber die Wiederholung dieses fundamentalen Begriffs ist in ihren mannigfaltigen Wendungen zugleich eine fortschreitende Steigerung sowohl in der Entgegensetzung der beiden Seiten des Verhältnisses, als in der Auflösung ihres Gegensatzes. Eine oberflächliche Auffassung könnte die verschiedenen Formen des ätiologischen Prozesses für überflüssige Tautologien halten. Auch haben wir gesehen, daß der Sprachgebrauch des gewöhnlichen Lebens in seiner Sorglosigkeit und unkritischen Nach-

läßigkeit niedrigere Kategorien für höhere und umgekehrt verwendet. Aber schon, daß in den Sprachen diese mannigfaltigen Ausdrücke sich hervorgebildet haben, ist ein thatsächlicher Beweis, daß schon das natürliche, seiner Nothwendigkeit selbst nach unbewußte Denken mit einer einzigen Kategorie nicht hat ausreichen können. Wir werden es aber als nothwendig anerkennen müssen, daß in dem Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern und Aeußern alle frühern Bestimmungen nicht nur als Momente enthalten sind, sondern daß auch das fundamentale Reflexionsverhältniß sich durch den Unterschied der Wirklichkeit von sich als Möglichkeit und Nothwendigkeit noch einmal, zum letzten Mal, umbildet, um wieder einer noch höhern Form, dem Zweckbegriff, sich zu unterwerfen. Stellen wir die hauptsächlichen Kategorien des Daseins nach ihrer Verwandschaft zusammen, so ergibt sich folgende Uebersicht:

| | | |
|---|---|---|
| Identität, | Unterschied, | Grund, |
| Wesen, | Existenz, | Ding, |
| Gesetz, | Erscheinung, | Wechselverhältniß, |
| Reale, | Formale, | Absolute Wirklichkeit, |
| Substantialität, | Causalität, | Reciprocität, |

worin die Begriffe der ersten, zweiten und dritten Reihe unter sich wieder übereinstimmen.

---

## Drittes Capitel.

### Die Wirklichkeit.

In den Begriff der Wirklichkeit als der Einheit des Innern mit seinem Aeußern drängt sich das Resultat der ganzen bisherigen Entwickelung zusammen. Die Hauptwendepuncte derselben sind folgende. Das unmittelbare Sein hebt sich zum Wesen als seinem Grunde auf. Das als Dasein gesetzte Wesen ist die Existenz, die als eine existirende andern Existenzen gegenübersteht und, als eine in ihrer Vermittelung entstehende und vergehende, zur Erscheinung wird. Jede Erscheinung für sich ist eine individuelle und ungleiche, das Wesen hingegen in der Mannigfaltigkeit aller

seiner Erscheinungen das Eine, sich selbst gleiche. So ist es das die Welt der Erscheinungen beherrschende Gesetz, welches den Inhalt derselben ausmacht, während die Erscheinung ihn zur bestimmten Form ausprägt. Das Wesen in seiner Einheit ist daher das Ganze, welches die Unterschiede der Erscheinung als seine Theile in sich zusammenfaßt, die freilich auch dem Zufall der Trennung preisgegeben sind. Als einfache Beziehung auf sich, die durch ihre Thätigkeit, wenn sie erregt wird, sich nach Außen hin eröffnet, wird es zur Kraft, die sich in einer bestimmten Beziehung äußert und aus der Aeußerung in sich zurückkehrt, so daß im Aeußern das Innere enthalten ist und der Unterschied des Innern von seinem Aeußern zu einem leeren Unterschiede, der keiner mehr ist, zusammenschwindet. Diese Einheit des Wesens und seiner Erscheinung ist die Wirklichkeit.

Diese Definition ist in tausend andern Wendungen verborgen, mit denen man sie bald vom physischen und psychologischen, bald vom logischen und theologischen Standpunct aus beschrieben hat, wie z. B. wenn Kant sagte, daß Begriffe ohne Anschauung leer, Anschauungen ohne Begriff blind seien; oder wenn Spinoza sagte, daß die Substanz dasjenige Wesen sei, dessen Begriff die Existenz involvire u. s. w. Hegel hat in seinen Schriften die Lehre von der Wirklichkeit sehr verschieden behandelt, obwohl seine fundamentale Auffassung immer dieselbe geblieben ist. In der ausführlichen Logik hat er drei Begriffe darunter subsumirt: a) das Absolute und seine Auslegung; b) die Wirklichkeit; c) das absolute Verhältniß. Unter dem ersten verstand er die ungetrennte Einheit des Innern und Aeußern, die sich gegen alle ihre Veränderungen als accidentelle indifferent verhält, weil sie in allen nur sich selbst manifestirt. Unter der Wirklichkeit verstand er $\alpha$) die Zufälligkeit oder formelle Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; $\beta$) die relative Nothwendigkeit oder reale Wirklichkeit, Möglichkeit und Nothwendigkeit; $\gamma$) die absolute Nothwendigkeit. Unter dem absoluten Verhältniß endlich verstand er das der Substantialität, Causalität und Reciprocität. Späterhin, nach der encyklopädischen Fassung, hat er die Begriffe der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit unterschieden und die Substantialität, Causalität und Re-

ciprocität als die Momente derselben entwickelt; eine unstreitig einfachere und richtigere Fassung, als die erstere, die zu Wiederholungen und dadurch zu Mißverständnissen führen mußte. Was er in der Logik mit einem leicht zu verkennenden Namen das Absolute nannte und den besondern Formen der Wirklichkeit voranschickte, war in der That nichts Anderes, als der Begriff des Wirklichen nach seiner unmittelbaren Realität, denn das Absolute als die Vernunft ist allerdings nicht außerhalb des Wirklichen, als ob es so kraftlos wäre, sich nicht in dem Aeußern der Erscheinung als das Innere derselben geltend machen zu können. Wenn die Menschen dies mehr bedächten, so würden sie vor den Erscheinungen der Natur und Geschichte einige Ehrfurcht haben. Wie sie aber im Durchschnitt gedanken- und willenlos sich gehen lassen, finden sie nichts so abgeschmackt, als daß das Vernünftige das wahrhaft Wirkliche und daher auch das wahrhaft Wirkliche das Vernünftige, hingegen alles der Vernunft nicht entsprechende Dasein, wenn es sich empirisch auch noch so breit macht, eine Scheinexistenz, ein durch seine Unvernunft zur Nullität verurtheiltes Unwesen sein soll. Damit, daß ihre eigene empirische Wirklichkeit mit diesem Abscheu vor der Wirklichkeit der Vernunft eine höchst unvernünftige ist, haben sie denn auch ganz Recht.

Für uns hat sich der Begriff des Wirklichen als die Einheit des Innern und Aeußern ergeben. Diese Bestimmungen haben für uns einen abstracten, ontologischen Charakter; d. h. wir haben es hier nicht mit der specifischen Qualität dessen zu thun, was in concreto als Inneres und Aeußeres sich verhält. In der Regel denken aber die Menschen bei dem Ausdruck: das Aeußere, an eine durch die Sinne wahrnehmbare Erscheinungsform. Als wirklich gilt ihnen erst, was sich ihnen auch sinnlich zum Gegenstand macht. Das Sinnliche ist aber nur als ein Natürliches möglich und so heißt es so viel, als: alles Wirkliche muß sich durch die Vermittelung der Natur zur Erscheinung bringen; erst wenn es bis zu ihr gelangt, hat es sich als ein Wirkliches bewährt. Wenn man diesen Satz innerhalb der Beschränkung versteht, welche die Selbstständigkeit des Wesens nothwendig macht, so ist er wahr. Wenn man ihn aber als Princip und als das absolute Kriterium der Wahrheit

nimmt, so wird er falsch, denn er ist wahr nur in Ansehung der Erscheinung des Wesens. Für diese in ihrer Realität ist die Natur die unumgängliche Mittlerin. Gott offenbart sich durch die Natur; in ihr äußert er die Vernunft, Macht und Schönheit seines Wesens. Die Natur selber gilt als das Wirkliche schlechthin, weil ihr Inneres immer und überall sich zugleich als ein Aeußeres zeigt. Sie verschleiert ihre Geheimnisse nicht. Der menschliche Geist aber kann, was er an sich ist, nur durch Veränderungen äußern, die er in seinem Organismus und kraft desselben in der Natur und in andern Geistern hervorbringt. Er vorzüglich wird für sich in seinem Selbstbegriff als das Innere im Gegensatz zur Natur als dem Aeußerlichen genommen, allein er kann sein Inneres nur durch die Vermittelung der Natur darstellen. Ohne diese sinnliche Manifestation bleibt sein Wesen in gestaltloser Innerlichkeit zurück. Man möge eine Thätigkeit des Geistes nehmen, welche man wolle, so wird man die Natur als die Materie darin antreffen, durch deren Aufhebung und Gestaltung der Geist sich das Organ seiner Erscheinung erschafft. Das Vorstellen selbst, an sich ein ideeller Act, wird zum Sprechen; das Sprechen aber ist an den Ton gebunden. Existirt eine Sprache schon, so kann man freilich in der Innerlichkeit als solcher sich etwas vorstellen, ohne laut zu sprechen. Sollen wir aber eine Vorstellung äußern, so bedürfen wir auch der Aussprache der Wörter, an welche ihre Erscheinung für Andere geknüpft ist. Unsere Gefühle betrachten wir vorzugsweise als unser Inneres. Sie sind an sich da und können den geistigsten Gehalt haben. Sollen sie aber als Erscheinung sich verwirklichen, so müssen sie durch mimische Bewegung, durch den Blick des Auges, durch die Sprache sich äußern. Der Andächtige muß niederknien und beten; der Liebende muß sagen, daß er liebt. Die Kunst präcisirt und verschönert die Formen der sinnlichen Entäußerung des Geistes. Alle Vergewisserung enthält daher ein sinnliches Moment. Aussagen von Augen- und Ohrenzeugen, äußere Objecte, wie Ruinen, Waffen, Oerter, Reliquien, Schriftstücke, sind z. B. die Grundlage unserer Geschichtschreibung. Symbolische Handlungen bringen in den Rechtsverhältnissen der Menschen wie in dem religiösen Cultus erst die letzte Affirmation

eines Innern als eines Wirklichen hervor. Das Judenthum und der Islam fordern z. B. daß ihre Bekenner sich beschneiden lassen. Sie machen das Opfer der Vorhaut zu einer Bedingung, ohne welche sie Jemand nicht als den wirklich Ihrigen anerkennen. Diese große und durchgreifende Bedeutung ist also der Natur zuzugestehen, aber aus ihr darf nicht gefolgert werden, daß einzig das Sinnliche als solches das Wahre sei, denn für den Geist kommt es auf den Inhalt an, mit welchem er das Sinnliche als die Form seiner Erscheinung erfüllt. Weil er der Natur bedarf, um sich nach Außen zu verwirklichen, so kann nicht geschlossen werden, daß er selber nur Natur sei, sondern nur, daß er, als sein eigener Inhalt, durch die Natur als durch sein von ihm vorausgesetztes Medium sich realisirt. Wenn in der neueren Zeit wieder so viel von einer natürlichen Religion als einer Erkenntniß und Befolgung der Gesetze der Natur die Rede gewesen ist, so ist diese Beziehung des Geistes, wie z. B. Combe sie vorgetragen hat, nur ein Moment der absoluten Religion, die noch ganz andere Elemente enthält, deren Tiefe sich nur aus dem Begriff des Geistes selber erfassen läßt.

In Ansehung des Sprachgebrauchs ist auch hier zu bemerken, daß die Benennung der höheren Stufe auch durch die der niedrigeren geschehen kann, weil sie dieselben in sich aufgehoben enthält. Wir sagen daher für Wirklichkeit auch Wesen oder Sein, obwohl wir in unwillkürlicher Erinnerung an den Begriff der Erscheinung das Wörtchen eigentlich oder noch öfter das Adjectivum wirklich hinzuzufügen pflegen und vom eigentlichen und wirklichen Sein oder Wesen sprechen. In den gewöhnlichen Darstellungen unserer Wissenschaft ist es hergebracht, den Begriff der Möglichkeit vor dem der Wirklichkeit abzuhandeln. Dies hat auch einen objectiven Grund in dem Uebergang des Wirklichen zur Wirksamkeit, denn in diesem Verhältniß ist das Wirkliche das Mögliche, allein offenbar muß das Wirkliche die Grundlage des Möglichen ausmachen. Nur das Wirkliche ist möglich. Wenn man die Darstellung des Begriffs der Wirklichkeit nicht so, wie wir, genetisch sich begründen sieht, so ist ganz begreiflich, daß alsdann sogar für den Begriff der

Möglichkeit nur der des Wesens als des Grundes gesetzt wird, der zur Existenz übergeht.

Der Begriff der Wirklichkeit ist also 1) der der unmittelbaren Realität der Einheit des Wesens und ihrer Erscheinung; 2) die Entgegensetzung des Wirklichen gegen sich selbst als des Möglichen und Wirklichen, die insofern eine nur formale ist, als nur dasjenige sich verwirklichen kann, was realer Weise möglich ist, folglich der Uebergang des Möglichen zur Wirklichkeit nur einen Unterschied der Form enthält; 3) die Entgegensetzung der Möglichkeit und Wirklichkeit löst sich also durch die Unmöglichkeit des Wesens auf, anders zu sein, als es eben ist und anders erscheinen zu können, als es eben erscheint. Die Nothwendigkeit ist die Wahrheit der realen Möglichkeit.

## I.

## Die reale Wirklichkeit.

Unmittelbar ist die Wirklichkeit die reale, weil das Wesen den realen Gehalt der Erscheinung ausmacht, diese folglich selbst das Reale ist. Im Begriff der Erscheinung liegt, wie wir erkannt haben, ein Widerspruch, weil einerseits das Wesen es ist, das ihren Gehalt begründet, und weil anderseits das Unwesentliche, wodurch eine Erscheinuug von einer andern desselben Wesens sich unterscheidet, ihr als Erscheinung wesentlich ist. Als diese Einheit des Wesentlichen mit dem Unwesentlichen ist sie das Wirkliche. Wir sprechen nun zwar von dem Unwesentlichen oft in einem nicht blos gleichgültigen, sondern selbst verächtlichen Ton, allein in der Wirklichkeit müssen wir es uns in seiner Einheit mit dem Wesentlichen gefallen lassen. Wir können dies, seinem Begriff nach, davon abstrahiren und unterscheiden; macht aber deswegen die Wirklichkeit eine solche Abstraction? Keineswegs. Nur in der Aeußerlichkeit der Erscheinung als dieser in Raum und Zeit bestimmten Existenz bietet sich uns das Wesen als ihr Inneres zum Genuß. Wollten wir die Erscheinung für zu schlecht halten, weil sie sich als eine äußerliche darstellt, so würden wir mit ihr zugleich die Realität des in ihr wirksamen Wesens zurückweisen.

Wegen der Freiheit der Existenz kann durch den Widerspruch des Wesens mit seinem Dasein auch das Unwesen sich realisiren. Es hat dann eben sowohl unmittelbare Wirklichkeit, als die Realität des seinem Wesen entsprechenden Daseins. Es ist eben sowohl eine Erscheinung, die zu ihrem Inhalt den Widerspruch des Wesens mit sich selber hat, der dann das Innere ihres Aeußern ausmacht, als eine Erscheinung, an welcher wir die Harmonie des Wesens bewundern. Diese erste Stufe der Wirklichkeit setzt alles Dasein auf die gleiche Note. In ihrem Durcheinander steht das Große mit dem Kleinen, das Schöne mit dem Häßlichen, das Gute mit dem Bösen, das Wahre mit der Lüge, das Erhabene mit dem Gemeinen in dem gleichen Rang, ein Wirkliches zu sein, wie die Sonne sich eben sowohl und nach denselben Gesetzen im Ocean, als in einer Pfütze spiegelt.

Diese unmittelbare Wirklichkeit, das Resultat des Wesens, das sich als Erscheinung gesetzt hat, ist als solche zufällig, weil die einzelne Existenz in ihr nicht blos von dem in ihr wirkenden Wesen, sondern eben so sehr von den Bedingungen abhängig ist, die für sie in dem Dasein der übrigen Erscheinungen ebenfalls ganz unmittelbar vorhanden sind. D. h. sie unterscheidet sich von sich selbst als Möglichkeit und Wirklichkeit. Die Erscheinung als einzelne kann entstehen oder auch nicht; dies ist das Zufällige; ist sie aber einmal entstanden, so muß sie nach ihrem Wesen wirken.

## II.

## Die formale Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit ist die Realität der Einheit des Innern mit seinem Aeußern, mag das Innere das affirmative Wesen oder das negative Unwesen sein. Wir müssen darauf gefaßt sein, in ihr bald jenem, bald diesem zu begegnen und nennen sie daher auch wohl die gemeine Wirklichkeit, mit welchem Ausdruck wir nicht einen Tadel, sondern nur die allgemeine Gleichheit aller Erscheinungen in der Aeußerlichkeit ihres Daseins aussprechen wollen, als in welcher das Höchste und Edelste als Inneres nicht weniger ein Aeußeres ist, als das Niedrigste und

Verworfenste. Jedes ist eine Thatsache und eine Thatsache ist, wie Talleyrand sagte, brutal d. h. sie ist in ihrer Zufälligkeit einmal so, wenn sie eben ist. Aber in dieser Wirklichkeit haben die Existenzen ein mannigfaltiges Verhältniß untereinander, worin sie sich als Möglichkeit und Wirklichkeit von sich selbst unterscheiden. Dieser Unterschied ist ein nur formaler, weil das Wesen, wie es auch wirke, sich an sich gleich bleibt, aber durch die Verschiedenheit seiner Beziehung doch der Unterschied des Möglichen und Unmöglichen gesetzt wird. Es ändert sich also nicht an sich, sondern es ändert nur sein Verhältniß als Erscheinung. Es gibt sich eine andere Bestimmung der Form seiner Realität, bleibt jedoch im Inhalt derselben sich gleich.

Hieraus ergeben sich die besondern Momente der formalen Wirklichkeit. Sie ist nämlich 1) die an sich unbestimmte Möglichkeit, die sich noch keine bestimmte Beziehung gegeben hat und die eben darum so gut nach dieser als nach einer andern Seite hin oder auch gar nicht sich bestimmen kann; 2) die bestimmte Möglichkeit als die Entscheidung für die eine oder andere Beziehung, in welcher das Wesen einer Existenz sich realisiren kann; 3) die pragmatische Möglichkeit als der Uebergang der realen Möglichkeit in die Realität. In allen diesen Formen ist jedoch, welche Wirklichkeit zu Stande kommt, nur eine zufällige oder relative Nothwendigkeit, weil die Möglichkeit bleibt, daß statt der gesetzten Beziehung nicht weniger eine andere hätte gesetzt werden können. Wenn aber nicht das Wesen selbst als die ursprüngliche Nothwendigkeit existirte, so würde auch die Zufälligkeit unmöglich sein. Sie ist also an sich eine nothwendige Möglichkeit, aus welcher jedoch nicht folgt, daß sie empirisch wirklich werden mußte, denn statt dieser Wirklichkeit war eben aus der Möglichkeit eine andere Wirklichkeit möglich. Der Zufall existirt wirklich, allein eben so sehr hebt er sich auf, theils weil sein Geschehen überhaupt ohne den Grund des Wesens unmöglich sein würde, theils, weil er, innerhalb der thatsächlichen Bedingtheit, kein anderer werden konnte. Es gehört zu den Vexationen der Philosophie, sie zur Leugnerin des Zufalls zu machen, weil sie die Möglichkeit seines Geschehens als eine nothwendige ableiten muß. Diese Ableitung der nothwendigen

Zweideutigkeit des Zufälligen ist aber etwas ganz Anderes, als die Lehre des Naturalismus oder des Fatalismus, wäre es auch der einer theistischen Prädestinationstheologie, daß es überhaupt keinen Zufall gebe.

### 1) Die unbestimmte Möglichkeit.

In der äußern Erscheinung ist das Wesen als ihr Inneres vorhanden. Die Existenz ist die unmittelbare Wirklichkeit des Wesens, wie sie durch den Hervorgang desselben aus sich in die Existenz vermittelt ist.

Möglich sein heißt deshalb zunächst, ein Wesen sein, welches Grund einer Existenz werden kann. Der Begriff der Wirklichkeit hängt somit von dem Begriff des Wesens ab. Ist in diesem Sinn der Begriff des Wesens möglich, so ist auch der Uebergang desselben zur Erscheinung möglich. Daher hat man den Begriff des Nichtwiderspruchs zum Kriterium des Begriffs der Möglichkeit gemacht und sie in Rücksicht auf das Wesen die innere, in Rücksicht auf die Bestimmung der Identität mit sich die logische Möglichkeit genannt. Was sich nicht widerspricht, ist möglich. Gewöhnlich sagt man auch, daß insofern Alles möglich sei, als sich sein Begriff nur nicht durch Widerspruch mit sich selbst aufhebe. Unter Begriff wird dann jedoch nicht, wie man leicht bemerken kann, der wahrhaft logische, sondern oft nur eine Vorstellung verstanden, so daß diese Möglichkeit auch hauptsächlich in die subjective Intelligenz fällt und als ein Product der Phantasie erscheint. Sie ist von dieser Seite in unserm theoretischen wie praktischen Leben von der äußersten Wichtigkeit, weil ihre Vorstellung subjectiv die Schranken aufhebt, die uns empirisch beengen können, oder weil sie uns die Schranken im Voraus erblicken läßt, die aus einer weitern Gestaltung der Wirklichkeit uns beengen werden. Ein Gefangener z. B. kann sich im Gefängniß die Möglichkeit vorstellen, aus ihm befreit zu werden. Es widerspricht dieser Möglichkeit nichts; sie erfüllt ihn mit Hoffnung; sie ist der Trost aller Gefangenen. Ein Kranker kann sich die Möglichkeit vorstellen, kränker zu werden und zu sterben. Es widerspricht dieser Möglichkeit nichts und sie kann ihn mit Furcht vor dem Tode erfüllen In beiden Fällen ist

aber nicht weniger das Gegentheil möglich. In dem subjectiven Hinausgehen über die gegebene Thatsächlichkeit der gemeinen Wirklichkeit in das unbeschränkte Reich der Möglichkeit liegt für den Menschen eine ungeheure Kraft.

Ob aber eine Möglichkeit auch nur an sich möglich sei, ergibt sich aus der Natur ihres Inhalts. Dies ist es, was mit dem logischen Kriterium des Nichtwiderspruchs eigentlich gesagt sein soll. Gerade deshalb reicht aber dasselbe nicht aus, sondern wird der Begriff des Wesens selbst gefordert, über ihre Zulässigkeit zu entscheiden, denn was nicht als Wesen ursprünglich wirklich ist, kann auch nicht möglich werden. Daß ein Gesunder krank oder ein Kranker gesund, daß ein Freier unfrei oder ein Unfreier frei werde, ist eine Möglichkeit, die im Begriff des Wesens, des Lebens oder der Freiheit liegt; daß aber ein Kentaur möglich sein sollte, ist, obwohl wir uns subjectiv ein solches Wesen vorstellen können, objectiv unmöglich, weil ein Menschenleib mit einem Pferdeleibe keine organische Einheit zu bilden vermag. Hier ist also der Punct, wo der Gegensatz von Möglichkeit und Unmöglichkeit zuerst auftritt. Die Verwirklichung des dem Wesen nach Unmöglichen ist nicht möglich, weil es nicht an sich als Wirkliches existirt. Was aber in diese Kategorie des Unmöglichen gehöre, ist so lange zu bestimmen unmöglich, als nicht der Begriff des Wesens erreicht ist, welches den Inhalt der Erscheinung ausmachen soll. Wie oft hören wir nicht heute, den bewunderungswürdigen Fortschritten der Naturwissenschaft und der durch sie bedingten Technik gegenüber, das Urtheil aussprechen, daß Niemand solche Wirklichkeiten, wie Photographie, elektrische Telegraphie u. s. w., noch vor einem Menschenalter für möglich gehalten hätte. Damals mußte man so urtheilen, weil man die längst vorhandene Wirklichkeit der Natur noch nicht so, wie jetzt, erkannt hatte. Oft erklären sich gerade die Sachkundigen gegen eine Möglichkeit, weil sie aus dem ihnen geläufigen Begriff des Wesens falsche Schlüsse machen. Eine Commission, welcher Napoleon das Project der Dampfschifffahrt von Fulton vorgelegt hatte, erklärte sich dagegen und bewies aus den Gesetzen der Mechanik und Hydraulik die Unmöglichkeit seiner Realisirung. Einige Jahre darauf bedeckten schon Hunderte von

Dampfern den Hudson und Mississippi. Arago erklärte sich in der Französischen Deputirtenkammer in langen und gelehrten Reden gegen die Einführung der Eisenbahnen und bewies, daß jeder Tunnel durch die plötzliche Veränderung der Temperatur beim Durchfahren der Locomotive gesprengt werden müsse. Jetzt sind die Hauptstraßen Frankreichs schon sämmtlich in Schienenwege verwandelt. Als der arme Thomas Spencer in Liverpool, dessen Name von andern eben so verdunkelt ist, wie der des Provincialen Niepçe von dem des Pariser Daguerre, die Galvanoplastik, die schon den Aegyptiern bekannt gewesen, wieder entdeckte, verlachte und verhöhnte ihn eine gelehrte Gesellschaft, als ob er allen Gesetzen der Chemie widerspräche, und gegenwärtig ist wohl keine größere Stadt Europa's, die nicht eine galvanoplastische Fabrik hätte.

Wenn nun aber etwas auch dem Begriff des Wesens zufolge möglich ist, so folgt daraus doch noch nicht, daß diese Möglichkeit auch als Erscheinung gesetzt werde, denn es ist eben sowohl das Gegentheil möglich. Die Möglichkeit als solche ist in solchem Fall gewiß, nicht aber ihre Verwirklichung. Insofern kann also das Mögliche unmöglich sein, nicht, weil es nicht überhaupt möglich wäre, sondern weil die Verwirklichung eben sowohl eintreten, als nicht eintreten kann. Ein Kranker kann genesen, aber auch sterben. Jemand, der ein Lotterieloos genommen hat, kann gewinnen, eben sowohl aber verlieren. Eine Ernte kann gerathen oder mißrathen. Ein Kind kann, gut erzogen, ein schlechter Mensch, schlecht erzogen, ein guter werden; eben sowohl kann es aber dort ein guter, hier ein schlechter Mensch werden. Die eine Möglichkeit, obwohl der Gegensatz der andern, widerspricht ihr nicht. Wir setzen bei der Betrachtung der Möglichkeit die vielen Möglichkeiten als die Formen, in denen sie sich nach der einen wie nach der andern Seite hin realisiren kann. Ein großer Theil unseres Thuns besteht in der Erforschung und Ueberlegung der Wahrscheinlichkeit, welche die eine oder andere Form der Möglichkeit für sich hat, weil wir einmal ein Prometheisches Geschlecht sind und ein Verhältniß zur Zukunft haben müssen.

Zugegeben also die Möglichkeit als eine dem Begriff des Wesens nicht widersprechende, so fragt sich, wovon denn die an sich mögliche Wirklichkeit für ihre Realisirung abhänge? Wir erinnern hierbei an Alles, was wir früher über den Begriff von Grenze und Schranke, so wie über den Begriff des Widerspruchs, des Uebergangs des Grundes in die Folge, der Kraft und ihrer Aeußerung gesagt haben, weil alle diese Bestimmungen hier mitgesetzt werden. Es würde aber eine unnütze Arbeit sein, sie hier zu wiederholen, da in der That alles hieher Gehörige namentlich bei der Untersuchung über die Realität des Widerspruchs genugsam auseinandergesetzt ist. Die ihrem Begriff nach widerspruchfreie Möglichkeit hört dadurch auf, Nurmöglichkeit zu sein, daß eine bestimmte Existenz zu einer andern in ein Verhältniß tritt, welches den Uebergang der Möglichkeit zur Wirklichkeit als Realität möglich macht.

2) Die bestimmte oder reale Möglichkeit.

Die unbestimmte Möglichkeit hebt sich also durch die Realität der Beziehung auf, welche eine Existenz erhält. Wir nennen sie deshalb auch die reale Möglichkeit, obwohl für das Wesen, welches darin thätig ist, die Beziehung nur eine besondere Bestimmung der Form ist, die es sich in diesem Verhältniß gerade gibt. Die Möglichkeit ist so lange eine unbestimmte, als sie nicht durch das Dasein des Wesens in dem Verhältniß bestimmter Existenzen sich gegen die Zufälligkeit, welche der in ihr liegenden möglichen Beziehungen gesetzt werde, negativ verhält, denn so lange ist sie eine bloße Möglichkeit. Man unterscheide genau. Von der abstracten Möglichkeit, die als Begriff oder Vorstellung schon sich durch ihren Selbstwiderspruch aufhebt, ist nicht die Rede, wie z. B. ob ein Dreieck, ohne von drei Seiten eingeschlossen zu sein, ob ein Mensch mit dem Magen eines Pferdes möglich sei, ob Christus, wie die Scholastiker fragten, auch in der Gestalt eines Esels hätte erscheinen oder in der eines Kohlkopfs hätte gekreuzigt werden können u. s. w.; sondern von der Möglichkeit handelt es sich, die schon an sich als das Wesen einer bestimmten Existenz vorhanden ist, deren an sich bestimmte Möglichkeiten sich nicht widersprechen. Es widerspricht sich nicht,

den Kreis in sieben gleiche Theile zu zerlegen, aber es folgt nun die Nothwendigkeit, die Größe eines solchen zu bestimmen. Es widerspricht sich nicht, die Landenge von Suez zu durchstechen, aber es folgt die Nothwendigkeit, alle die Existenzen zu untersuchen, von denen die Realitä des Durchstichs abhängt, die Höhe vom Spiegel des Mittelmeers und des rothen Meers, die Beschaffenheit der Bodenarten, die durchgraben werden müssen u. s. w. Es widerspricht sich nicht, daß ein Vulcan seinen Krater ändere, aber es ist dazu ein neuer Ausbruch erforderlich. Es widerspricht sich nicht, daß ein Elephant seinen Magen mit Reis fülle, aber er muß denselben als eine Existenz vorfinden. Es widerspricht sich nicht, daß ein armer Mensch reich werde, aber er muß den Reichthum ererben oder erwerben. Es widerspricht sich nicht, daß ein Mensch verrückt werde, aber es ist dazu eine Desorganisation seines gesunden Selbstgefühls vorausgesetzt u s. w. Die reale Möglichkeit besteht in dem Setzen derjenigen Realitäten, ohne welche eine Existenz die an sich in ihrem Wesen liegende Möglichkeit nicht würde realisiren können. Mit dem Gesetztwerden derselben wird die Möglichkeit des Wesens auf diese Beziehung eingeschränkt. Andere Beziehungen, an sich auch mögliche, werden ausgeschlossen. Jetzt und hier, unter diesen Bedingungen, kann sich nur diese Möglichkeit verwirklichen. Jede andere Wirklichkeit ist zur Unmöglichkeit geworden.

3) Die pragmatische Wirklichkeit oder Zufälligkeit.

Indem sich die reale Möglichkeit verwirklicht, kommt das in den Existenzen wirksame Wesen zur Erscheinung, die, nunmehr selber eine Existenz, relativ nothwendig ist, weil augenblicklich gerade hier unter den gegebenen Umständen nur diese Beziehung mit dem Ausschluß aller übrigen gesetzt wurde. Wir nennen einen solchen Zusammenhang einen pragmatischen d. h. einen thatsächlichen, weil es die Macht der Thatsachen ist, die sich darin als zu einer concreten Existenz vereinigen. Und doch ist diese Wirklichkeit eine nur relativ nothwendige d. h. zufällige, den es leuchtet ein, daß eine an sich nur geringe Verschiebung der Umstände, eine an sich nur unbedeutende Abänderung der zusammentreffenden Existenzen hinreicht, dem

ganzen Geschehen eine andere Gestalt zu geben. Die Möglichkeit ist eine bestimmte nur durch die Wirklichkeit der Bedingungen, welche sie sich voraussetzt, allein sie muß sich, um sich zu realisiren, zur Synthese derselben machen. Wenn wir den Zufall berechnen und in der Wahrscheinlichkeitsrechnung sogar eine eigene Wissenschaft daraus gemacht haben, so verstehen wir darunter die Zurückführung der Möglichkeit des Zufalls auf die Beschränkung einer gewissen Anzahl durch die Nothwendigkeit, die in der Beschaffenheit des Wirklichen liegt. Wir berechnen z. B. die Anzahl, welche eine Reihe von Würfelwurfen für das Wiedererscheinen einer und derselben Seite des Würfels haben kann. Der Grund ist die sechsseitige Gestalt des Würfels und die darin liegende Möglichkeit, daß jede Seite in sechs Würfen einmal die oberste sein kann. Von dieser Bedingung muß die Rechnung ausgehen. Die Bedingungen sind, wie wir früher schon bei dem Begriff der Existenz und ihres Grundes gelernt haben, für sich selbstständige Existenzen, denen es an sich gleichgültig ist, daß sie gerade in diesen, nicht in einem andern Zusammenhang eintreten. Insofern bleibt es auch für eine wesentliche Möglichkeit zufällig, zu welcher Wirklichkeit sie gelangt. Das Zufällige ist dasjenige Wirkliche, das, als bestimmte Thatsache, doch den Werth nur des Möglichen hat, weil es auch eben sowohl, als es geschieht, nicht zu geschehen brauchte. Es hätte auch ganz anders kommen können. Es hätte an seiner Stelle die Existenz des Gegentheils die gleiche Möglichkeit gehabt, falls nur das Verhältniß der Existenzen ein anderes gewesen wäre. Das Zufällige ist daher zweideutig. Einerseits ist es, nach der Nothwendigkeit seiner empirischen Vermittelung, vollkommen begründet; anderseits ist es, weil diese Vermittelung auch hätte fehlen oder eine ganz andere sein können, grundlos, gerade so und nicht anders zu sein. Dem thatsächlichen Zusammenhang der Erscheinungen zufolge konnte das Geschehende nicht anders sein und doch hätte eben dieser Zusammenhang mit einer einzigen, kleinsten Wendung ein ganz anderer werden können. Bei unserer Analyse des Geschehenen sprechen wir mit Recht oft von den zarten Fäden, an denen es gehangen, daß etwas leicht ganz anders hätte kommen können. Der berüchtigte

Ziegelstein, der in den Metaphysiken und Logiken noch immer einen Menschen todtschlägt, mußte gerade jetzt fallen, weil er lose geworden, weil eine umherschweifende Katze an ihn stieß, weil ein Windhauch ihn traf und er mußte auf den Kopf des Menschen stürzen, weil derselbe gerade in diesem Augenblick an dem Hause durchging. Aber warum mußte denn derselbe gerade in diesem Augenblick vorüberkommen? War es denn nicht möglich, eine Secunde früher oder später den verhängnißvollen Ort zu passiren? Es war an sich möglich, allein diese Möglichkeit ist nicht wirklich geworden. Statt ihrer ist die entgegengesetzte, gleich sehr mögliche Möglichkeit verwirklicht und der Mensch richtig todtgeschlagen.

Alles, was durch die Beziehung der Existenzen auf einander möglich ist, wird im Felde der relativen Nothwendigkeit als ein Zufäliges wirklich. Man müßte das Wesen selbst vernichten, wollte man die Verwirklichung des Möglichen vernichten. Wenn kein Raum und keine Zeit, wenn keine Materie, wenn kein Leben, kein Trieb, wenn keine Phantasie, keine Freiheit existirte, freilich dann wäre auch alles das nicht möglich, was uns die Wirklichkeit des großen Schauspiels der Welt jetzt zeigt. Alle Combinationen realisiren sich. Alle Formen der mechanischen Bewegung, alle Verbindungen chemischer Substanzen, alle Gestaltabänderungen organischer Typen, alle ersinnlichen Lebensläufe der Menschen, alle erdenklichen Thaten, alle ästhetischen Metamorphosen bis zu dem paradoxesten hin, verwirklichen sich. Was so oft zugestanden worden, daß auch die regsamste Phantasie des Romandichters die Abenteuerlichkeit der Schicksale wirklicher Menschen nicht zu überbieten vermöge, ist buchstäblich wahr. Der Schooß der Möglichkeit erschöpft sich niemals in der schlechten Unendlichkeit der immer neuen Wendungen, welche die zufällige Kreuzung der Existenzen empirisch hervorbringt.

Unter den einmal gegebenen Bedingungen mußte es so kommen, wie es geschehen. Das sehen wir durch den Pragmatismus der Begebenheiten vollkommen ein. Naturforscher und Geschichtschreiber stellen uns den Proceß des Geschehens in der Reihe seiner Glieder als einen unvermeidlichen dar, weil Existenz und Existenz in ihrem Verhältniß unter einander factisch sich

nicht anders bestimmen konnten. Aber warum mußten sie denn gerade einen solchen Zusammenhang erzeugen? Konnte es denn nicht anders kommen? Wäre nicht dann, kraft einer andern Thatsächlichkeit, auch eine ganz andere Gestaltung der übrigen Thatsachen erfolgt? So fragen wir Menschen oft, weil wir erkennen, daß eine formell sehr gleichgültig und winzig erscheinende Thatsache die Veranlassung zu Veränderungen geworden ist, die ohne sie unmöglich waren, wie im Schachspiel ein einziger Zug von der untergeordnetsten Bedeutung doch hinterher auf alle folgenden Züge bis zum endlichen Schach hin nachwirkt. Alle Existenz macht sich deshalb gleich sehr wichtig, weil jede ihrem Wesen nach wirken muß. Wenn der Reisende eine Secunde später eintrifft, nachdem der Zug der Eisenbahn abgegangen, so ist es eben zu spät und im selben Augenblick fangen die vielleicht unersetzlichen Folgen dieser Verspätung an, ihm fühlbar zu werden. Wenn ein Quarrée gegen ein ansprengendes Cavallerieregiment eine Secunde zu früh Feuer gibt, so wird es sofort seine Reihen vom Choc der Pferde durchbrechen sehen. Wenn ein Funke, statt zu Boden zu fallen und gefahrlos zu verglimmen, vom Luftzug in ein leicht brennliches Material, in eine offene Pulvertonne geführt wird, so wird die Explosion nicht auf sich warten lassen. Wenn eine Klippe aus dem Meer hervorragt und der Sturm ein Schiff gerade auf sie hinschleudert, so wird es scheitern. Ein paar Fuß weiter rechts oder links und es blieb geborgen. Ein falscher Tritt auf einem schmalen Felsenpfade und wir stürzen in den Abgrund. Ein Jawort und eine Ehe ist geschlossen, die das Geschick vieler kommenden Geschlechter beherrscht. Die Lectüre eines einzigen Buchs, das wir als Reisende in dem Winkel einer Wirthsstube finden und aus Langeweile an einem Regentage lesen, kann unserer ganzen Denkungsweise plötzlich eine andere Richtung geben. Ein Cäsar durchreitet einen Bach — und Alea jacta est!

So könnten wir in's Unendliche hin mit Veranschaulichungen des Pragmatismus, auch mit sogenannten günstigen oder glücklichen Verknüpfungen, fortfahren. Sie würden uns jedoch immer nur wieder dasselbe lehren, daß jede Existenz dasjenige wirken muß, was ihr Wesen ausmacht und daß sie dies auch wirken

wird, sobald eine andere Existenz sie dazu erregt. Wäre nicht geschehen, was geschehen ist, so würde etwas Anderes geschehen sein, denn irgend etwas muß geschehen. Der Proceß des Geschehens steht nicht still und ruhelos bewegt sich das Werden im Fluß der Erscheinungen. Somit wären wir, wie es scheint, wieder auf dem Boden der realen, gemeinen Wirklichkeit angelangt, weil alles Mögliche wirklich wird und diese in aller Straffheit des empirischen Daseins existirende Wirklichkeit doch nur eine zufällige ist, da nichts im Wege gestanden hätte, daß statt ihrer das Gegentheil erfolgt wäre. Aber es scheint nur so, denn obwohl auch die relative Nothwendigkeit des Geschehens den Werth nur der Zufälligkeit hat, so schließt doch die formale Wirklichkeit durch ihren Pragmatismus die Möglichkeit einer andern Möglichkeit von sich aus. Sie ist der Standpunct des Determinismus, der die Unmöglichkeit festhält, daß unter den einmal gegebenen Umständen eine andere Möglichkeit wirklich werden konnte. Wenn einmal Entzündungen im Erdinnern existiren, so müssen auch Erdbeben existiren; existiren Erdbeben, so können sie auch überall die Erde zerreißen, also auch den Fleck, wo eine Stadt steht, wie Lissabon, Messina, Jedro, Carbacas u. s. w.; begraben sie eine Stadt in Trümmer, so können auch Menschen getödtet werden u. s. w. Hier ist eine unzerbrechliche Kette des Ineinandergreifens von Existenz und Existenz. Der alte Determinismus nannte sie die Necessitirung und beschäftigte sich vorzüglich mit der Untersuchung des Willens, dessen Entschließungen er als formell freie, aber dem Inhalt nach nothwendige ansah. Der Wille kann zwischen verschiedenen Möglichkeiten wählen. Insofern ist er frei. Daß er aber gerade diese Wahl trifft, ist nach der Meinung des Determinismus nothwendig und wird durch zureichende Gründe bestimmt, wenn dieselben auch dem Wählenden bei seiner Entscheidung nicht zum Bewußtsein kommen. Er exemplificirte dies gern durch das Beispiel von ein paar ganz gleichen Geldstücken, die er rechts und links von Jemand legte, der eines derselben wählen solle und, obwohl an sich frei, sich doch für eines durch gewisse Gründe entschließen werde, weil es blänker aussähe, näher liege u. dergl., wenn er sich dieser Gründe auch nicht bewußt werde.

Aus diesem ganzen Zusammenhang folgt also, daß er überhaupt nicht möglich wäre, wenn nicht das Wesen als die ursprüngliche Nothwendigkeit existirte, ohne deren Kraft die einzelnen Existenzen sich gar nicht weder in ein reales noch formales Verhältniß zu setzen vermöchten. Sie ist es, welche durch die vielen Thatsachen als die widerstandlose Macht hingreift, der sie sich unterwerfen müssen. Uns beschränkten Menschen ist es freilich nicht möglich, die Totalität der Erscheinungen zu übersehen, was Kant ja so oft einschärft. Wir finden uns daher oft außer Stande, die Beziehung zwischen Existenzen zu entdecken, die an sich thatsächlich vorhanden ist, in ihrer Zartheit oder Entlegenheit aber uns verborgen bleibt. Besäßen wir ein solches Durchschauen der empirischen Massen, so würde es uns oft ergehen, wie in den Mährchen. Wir würden in einem hungrigen Hunde, der uns anwedelt und dem wir ein Stück Brot reichen, gar nicht einen bloßen Hund, sondern den in ihn verwandelten Prinzen erkennen. Schon auf dem Standpunct der pragmatischen Wirklichkeit existirt also kein Zufall, weil sie ohne die Existenz des Wesens überhaupt und ohne die relative Nothwendigkeit unmöglich wäre. Wir behaupten oft genug, wo es sich um bestimmte Thatsachen handelt, daß es oberflächlich sei, sie für Zufall zu halten; die tiefere Betrachtung müsse uns ihre Nothwendigkeit enthüllen. Wir beschäftigen uns gern mit dem Aufsuchen des Zusammenhangs, der in den einzelnen Thatsachen die Wirksamkeit des Wesens als der sie zuletzt bestimmenden Macht nachweist. Der Herzog von Reichstadt z. B. starb in demselben Palast, in welchem sein Vater den Wiener Frieden unterzeichnet hatte; dies war, kann man sagen, ein Zufall; aber eben dieser Friede war es, der Napoleon die Heirath mit der Habsburgischen Luise möglich machte, derentwegen er seine Ehe mit Josephinen auflöste und von seinem wahren Princip abfiel. Er ging durch sie seinem Sturz entgegen. Seine Macht schien den höchsten Gipfel ihres Glanzes durch die Ehe mit der Tochter des alten Kaiserhauses erreicht zu haben. Der Sohn, den sie ihm gebar, wurde zum König von Rom designirt. Aber eben dieser mit so lautem Jubel empfangene Sohn verkümmerte mit thatloser Sehnsucht in Oestreich an der Auszehrung, während der Vater auf St. Helena

in der Mitte der alten und neuen Welt mit verhaltenem Grimm am Magenkrebs dahin starb. Alle Vermittelungen durchlaufend würden wir erkennen, daß der unglückliche Jüngling in jenem Palast sterben mußte. Der Graf von Suzor erzählt in seiner Schrift: Napoleon II. 1841, p. 244 sogar, daß derselbe sich seine Wiege an sein Krankenbett stellen ließ und sagte: „ce berceau et mon lit, voilà l'image des deux extrémités de ma vie." In der Mitte dieser Extreme fand er das Nichts. Das Ende des Prinzen kehrte in seinen Anfang zurück. Und doch wäre dies nur eine pragmatische Nothwendigkeit. Erwägen wir aber, daß eine solche unmöglich sein würde, wenn nicht das Wesen an und für sich in den einzelnen Existenzen den thätigen Grund ausmachte, so müssen wir erkennen, daß der Zufall auf diesem höhern Standpunct sich als mit der Nothwendigkeit schlechthin identisch erweist. Ohne diese würde alle Möglichkeit unmöglich sein.

## III.

## Die absolute Wirklichkeit.

Die reale Wirklichkeit ist die unmittelbare Einheit des Wesens und seiner Erscheinung, so daß es als Inneres ganz in das Aeußere aufgeht. Die formale Wirklichkeit ist das Verhältniß, in welches die Existenzen unter einander treten, indem sie Alles, was ihrem Wesen nach möglich ist, auf Einen Punct beschränken, nur dies Eine gerade hervorbringen und damit jede andere Möglichkeit, die an sich auch möglich gewesen wäre, ausschließen. Nachdem einmal diese Möglichkeit gerade zur Wirklichkeit geworden, ist eine andere unmöglich. Alles Geschehene ist unabänderlich. Aus ihm machen die neuen Möglichkeiten ihr Material, auch ihrerseits zu festen Wirklichkeiten zu werden, die in ihrer Entfernung der Vergangenheit anheimfallen und doch alle Zukunft bestimmen helfen. Die abstracte noch unbestimmte oder innere Möglichkeit hebt sich durch ihre Bestimmung, einen formalen Proceß, zur realen Möglichkeit auf, die nur noch eines Anstoßes, eines Rucks bedarf, um zur äußern Wirklichkeit überzugehen. Diese Wirklichkeit ist insofern relativ nothwendig, als ein anderes Verhältniß des Daseins, aus welchem sie resultirt,

actu nicht da war. Weil dies aber möglich gewesen wäre, ist sie nur zufällig. Die Aeußerlichkeit ihrer Existenz hat jedoch die Nothwendigkeit des Wesens zu ihrem Grunde, sofern sie die Möglichkeit nur ihrer Wirklichkeit ist. Dies ist die absolute Wirklichkeit, die nicht mehr, wie die pragmatische, eine Nothwendigkeit, sondern die Nothwendigkeit schlechthin ist.

Dieser Begriff ist weder von den Religionen noch von den Philosophien jemals in seiner Wichtigkeit verkannt worden. Weil er aber alle bisher betrachteten Bestimmungen sowohl des Seins als des Wesens in sich zusammenfaßt, darf es auch nicht Wunder nehmen, daß er oft nur durch eine niedrigere Kategorie, wie Grund und Folge, Gesetz und Erscheinung, oder Kraft und deren Aeußerung oder gar durch den allgemeinen Begriff des Seins und Wesens an sich dargestellt ist. Die Nothwendigkeit als absolute ist das Sein schlechthin, das so, wie es ist, ist und nicht anders sein kann; sie ist das Wesen, das keinen andern Grund, als sich selbst, hat und insofern grundlos ist; sie ist der Grund, aus welchem die relative Nothwendigkeit als Folge entspringt; sie ist das Gesetz, welches sich in der Fülle der Erscheinungen rücksichtslos geltend macht; sie ist die Kraft, die sich in der Gestaltung aller Verhältnisse widerstandlos äußert. Diese Beschreibungen sind also ganz richtig. Insofern aber noch eine höhere Kategorie, als die des Seins und Wesens, nämlich die des Zweckes existirt, wird die Nothwendigkeit nicht nur als das Nichtandersseinkönnen, sondern auch als das Nichtanderssseinsollen beschrieben, aus welchem als der ideellen Voraussetzung das Nichtandersseinkönnen dann erst die Folge ist. Stellt man daher den Begriff der Nothwendigkeit abstracter Weise hin, so kann unter denselben 1) die vorzugsweise sogenannte causale oder mechanische oder blinde und 2) die finale oder organische oder freie Nothwendigkeit subsumirt werden. Weil aber im Zweckbegriff eine Bestimmung des Seins sich erschließt, in welcher die causale Nothwendigkeit nur ein Mittel der Verwirklichung wird, so muß derselbe als eine höhere Stufe für sich abgesondert werden. In der Aristotelischen und in der zweiten Schelling'schen Philosophie ist es der Zweckbegriff, der von vorn herein als das Princip der Nothwendigkeit die Behand-

lung der Kategorien beherrscht. Hieraus erklärt sich, weshalb in beiden der Begriff der Möglichkeit und ihrer Verwirklichung oft eine ganz andere Bedeutung empfängt, die sich noch dadurch vervielfältigt, daß der Begriff der Zweckmäßigkeit selbst wieder theils der einer äußern und zufälligen, theils der einer innern und nothwendigen ist. Durch den Zweckbegriff wird ein Stufenverhältniß gesetzt, in welchem die niedrigere Stufe zur höhern in der Wechselbeziehung steht, daß jene das Ansich der Möglichkeit aller folgenden Stufen, in ihrer Wirklichkeit aber nur die beschränkte Form ist, welche die höhere Stufe sich als Mittel ihrer Verwirklichung voranschickt. Die höhere Stufe ist es daher, ohne welche die niedrigere gar nicht dasein würde. Sie, die in der niedrigeren nur δυνάμει, potentiâ, nach dem Vermögen enthalten ist, ist die Vollendung derselben, wenn man von dieser aus vorwärts blickt. Stellt man sich hingegen rückwärtsschauend auf den Standpunct der höhern Stufe, so ist sie das Weswegen als die absolute Wirklichkeit, welche die niedrigeren Stufen als ihre Vermittelungen in sich schließt. Ohne die Wirklichkeit der höhern Stufe würde die der niedrigeren dem Begriff nach unmöglich sein und doch würde umgekehrt die Entwicklung der höhern als der ἐντελέχεια ohne die Verwirklichung der niedrigeren als der ἐνέργεια der δύναμις auch nicht möglich sein. Jede Stufe kann also von Unten nach Oben und von Oben nach Unten sowohl als Möglichkeit wie als Wirklichkeit der übrigen betrachtet werden. In Ansehung der Natur hat Friedrich Fischer in Basel mit genauer Berücksichtigung des Aristoteles diese eigenthümliche Dialektik in seiner: Metaphysik, vom empirischen Standpunct aus dargestellt, 1847, vortrefflich erläutert. In Ansehung des Geistes hat Schelling, ebenfalls mit genauem Anschluß an Aristoteles, dieselbe in seiner Darstellung der reinrationalen Philosophie, im ersten Band der nachgelesenen Werke, 1856, im zweiten Buch, durchgeführt, eine eben so gelehrte als geistvolle Abhandlung. Derjenige aber, der mit einer ganz unabhängigen und tiefer, als alle Früheren, eindringenden Kraft den Begriff der absoluten Nothwendigkeit als solcher, abgesehen vom Zweckbegriff, auseinandergesetzt hat, ist Hegel gewesen, dessen Schlußabschnitt c. vom zweiten Capitel des Begriffs der Wirk-

lichkeit am Ende des zweiten Bandes seiner Logik künftige Forscher noch oft nöthigen wird, zu seinen classischen Worten zurückzukehren. Trendelnburg hat in seinen logischen Untersuchungen, wie es von dem gelehrten Interpreten des Aristoteles nicht anders zu erwarten war, im zweiten Bande, den Zweckbegriff dem der Causalität als solcher vorangestellt, die er unter dem Titel der Kategorien aus dem Zweck und der modalen Kategorien behandelt. Diese Anordnung hat ihm aber manche Schwierigkeiten bereiten müssen. Er hat die reine Nothwendigkeit hauptsächlich als das in der Erscheinung waltende Gesetz und als das allgemeine Wesen gefaßt, welches in der Mannigfaltigkeit der besondern Fälle sich gleich bleibt, wie die algebraische in Buchstaben ausgedrückte Formel immer dieselbe ist, während die concreten Zahlen, deren nothwendiges Verhältniß sie bestimmt, immer andere sein können, oder wie die Nothwendigkeit der Verhältnisse des rechtwinkligen Triangels immer dieselbe ist, mag der Triangel in concreto eine noch so verschiedene Größe haben. Er definirt daher, übereinstimmend mit dem Aristotelischen συμβεβηκός, das Zufällige als das, was zur Nothwendigkeit äußerlich hinzukommt, denn der Begriff des Zweckes selbst ist durch sich bestimmt und abgeschlossen.

Die Nothwendigkeit als die absolute Wirklichkeit ist 1) das Wesen als die Substanz, welche der an sich grundlose Grund ihrer Existenz ist. Die Substanz bedarf, um zu existiren, keines andern Wesens. Sie besteht durch sich. Insofern aber die Substanzen sich von andern Substanzen unterscheidet, kann sie 2) ihr Wesen in einer von ihr selbst unterschiedenen Erscheinung setzen. So wird sie zur Causalität. Die Substanz wird zur Ursache, indem sie wirkt. Sie wirkt aber lediglich dadurch, daß sie, was sie an sich ist, als ein von ihr unterschiedenes Dasein setzt. Die Wirkung ist folglich mit der Ursache dem Inhalt wesentlich dieselbe. Die Substanz würde auf eine andere Substanz nicht wirken können, wenn diese nicht dem Wesen nach mit ihr identisch wäre. Die als Ursache sich bestimmende Substanz ist die active, die, in welcher die Wirkung gesetzt wird, die passive. Da aber eine Substanz auf eine andere nur insofern wirken kann, als diese dafür empfänglich ist, so wirkt 3) die passive Substanz selbst auf die

active zurück. Sie ist also gleichfalls activ, wie die active passiv, d. h. die gegenseitig in dem Verhältniß der Reciprocität wechselwirkenden Substanzen sind an und für sich nur Eine und dieselbe Substanz. Wir stellen uns zwar das Thun und Leiden einseitig vor, als ob das eine das andere von sich ausschlösse. In der absoluten Wirklichkeit zeigt sich aber die Activität in der Passivität nicht weniger als die Passivität in der Activität. Die Reaction oder Gegenwirkung existirt auf jedem Puncte des Processes und die Substanz als die absolute kehrt aus der Wechselwirkung der nur relativen Substanzen überall in sich als in ihre Einheit zurück. Diese Einheit als eine von der unmittelbaren Realität unterschiedene, jedoch in ihr als ideelle Ursache thätige Nothwendigkeit, ist der höhere Begriff der Wirklichkeit, der Zweckbegriff.

In der alten Metaphysik wurden viele Arten der Causalität angenommen, indem man die Ursachen nach den verschiedenen Reflectionsbegriffen classificirte. Man unterschied z. B. causa principalis sive primaria et secundaria; causa originaria et intermedia (wie der Sonnenschein und der durch den Reflex des Mondlichts auf die Erde geworfene Sonnenschein); causa essentialis et accidentalis (wie das Rollen einer Kugel und das Geräusch derselben); causa efficiens et instrumentalis (wie wenn N. N. ein Buch mit dieser Feder schreibt); causa finalis et media (wie wenn Jemand ein Buch schreibt, um berühmt zu werden); causa simplex et socialis (wie wenn ein Pferd oder zwei Pferde einen Wagen ziehen); causa directrix et concomitans (wie die Kinderzeugung die Directrix der Ehe, Vater und Mutter die causa concomitans des Kindes); causa naturalis et artificialis (wie eine Ansteckung mit der Pest durch Berührung der Beule eines Pestkranken oder durch Berührung eines inficirten Kleidungsstücks desselben); causa coordinata et subordinata; causa proxima et remota; causa universalis seu generalis et specialis u. s. w. Diese mannigfaltigen Ursachen, die leicht zu vervielfältigen sind, können aber in solch' äußerlicher Aufzählung den Begriff der Wirklichkeit nicht wahrhaft erkennen lassen, weil derselbe seiner Natur nach dialektisch ist, so daß jene sogenannten Arten der Causalität zu Momenten seiner Entwickelung werden. In dem

Gefühl der Unzulänglichkeit jenes in sich zusammenhanglosen Aufzählens hat man daher auch öfter eine Vertheilung der vielen Ursachen unter die drei Aristotelischen der causa materialis, formalis und finalis vorgenommen, die, wie wir früher schon gezeigt haben, mit dem Begriff des Seins, des Wesens und des Zweckes zusammenfallen, der unserer Eintheilung der Metaphysik ebenfalls zu Grunde liegt. Die Leibnitzische Philosophie unterschied das Abstractum der blos logischen Möglichkeit als possibilitas von der Wirklichkeit als compossibitas, indem sie die Existenz für das complementum possibilitatis erklärte, das zur Möglichkeit des Begriffs nur als Ergänzung hinzukomme, weil die Realität sich von dem Begriff durch kein weiteres Merkmal, als das des äußern Daseins unterschiede. Kant hielt sich an den Begriff der Zeit und definirte in den Postulaten des empirischen Denkens Möglichkeit als das Geschehen in irgend einer Zeit; Wirklichkeit als das Geschehen in einer bestimmten Zeit; Nothwendigkeit als das Geschehen in aller Zeit.

### 1) Substantialität.

Die Substanz ist das nothwendige Wesen, das nur als existirend gedacht werden kann, dessen Begriff daher den seiner Existenz in sich schließt: ens, cujus essentia involvit existentiam sive cujus conceptus nonnisi existens cogitari potest. Man wolle nur diese Definition, die durch den Spinozismus in Gang gekommen, nicht blos, wie er es thut, von Gott, von der Einen Weltsubstanz, sondern ganz allgemein verstehen. Alles, was eine Substanz ist, besteht durch sich. Ein Atom z. B. ist eine Substanz, die nicht Product eines andern Wesens ist. Aber ein Staat ist auch Substanz, nämlich eine ethische, die sich selbst aus ihrem Begriff hervorbringt. Wenn wir also hier von der Substanz reden, so verstehen wir darunter den Begriff jedes substantiellen Wesens. Oder vielmehr, ein Wesen, dem es nicht zukäme, zu existiren, wäre kein wirkliches, also auch kein wirklich mögliches, also auch kein wahrhaftes Wesen, keine Substanz.

Sie ist selbst die Möglichkeit ihrer Wirklichkeit, weil sie den Grund ihres Bestehens in sich selbst hat, denn das Wesen ist, was es ist, nicht durch Anderes, sondern durch sich selbst. Es

hat aseitas, weil es von selbst ist, indem es seine Existenz selbst bewirkt, also, wie Spinoza es ausdrückt, causa sui ist.

Diese ungetrennte Einheit seiner Möglichkeit als seines Innern und seiner Wirklichkeit als seines Aeußern ist reine Thätigkeit, die sich auf nichts Anderes bezieht: actus purus, wie die Scholastiker sagten. Hieraus folgt, daß die Unterschiede, die in der Substanz gesetzt werden, nur ihre eigenen sein können, aber auch, daß sie das identische Wesen derselben nicht zu ändern vermögen und deshalb für sie den Werth einer gleichgültigen Zufälligkeit haben. Ob sie sind, oder nicht sind, ob sie so oder anders sind, als sie gerade sind, afficirt die Substanz nicht im Geringsten. Der Unterschied, als lediglich formell, ist ein accidens.

Das Accidens ist an sich unwesentlich. Da es jedoch nur in der Substanz zu existiren vermag, so ist es mit ihr dem Stoffe nach identisch. Es kann nicht ohne die Substanz, es kann nicht außerhalb derselben existiren; es inhärirt ihr: accidens non migrat e substantia, wie man ehemals sich ausdrückte. Insofern enthält also das flüchtige und gleichgültige Accidens doch die Substantialität in sich und zwar das eine eben so sehr, als das andere. Was es auch für eine Form oder für ein Verhältniß habe, so macht die Substanz sein Substrat aus. Das Accidens als solches entsteht und vergeht als eine Unterscheidung an der Substanz, welche für sie als Wesen keine ist. Es ist das: quod in alio est.

Wenn aber die Substanz durch einen ihr selbst äußerlichen Verstand unterschieden und diese Unterschiede durch ihn als wesentliche Bestimmungen der Substanz gesetzt werden, so empfangen sie die Bedeutung, Attribute derselben zu sein: id, quod substantiae ab intellectu extra substantiam tribuitur. Es ist daher zwar an sich unbestimmt, welche Attribute der Substanz zugeschrieben werden, allein die im Attribut gesetzte Unterscheidung soll eine der Substanz wesentliche sein. Jedes Attribut muß relativ das ganze Wesen der Substanz ausdrücken. Wird das Attribut noch in irgend einer Beziehung von sich selbst unterschieden, so ist diese Differenz ein Modus desselben, eine Art und Weise, zu sein, welche die Bestimmtheit des Attributs nicht im Mindesten in sich selbst verändert. Das allgemeine

Wesen der Substanz als die Gleichgültigkeit gegen den Formalismus ihrer Unterschiede kehrt auch in dieser Indifferenz wieder. Der Modus ist nur ein Zustand, auf den es für die Sache nicht ankommt. Sie bleibt in der Veränderung ihrer Zustände als in einem für sie oberflächlichen Geschehen wesentlich dieselbe.

Diese kurze und möglichst deutliche Definition des Begriffs der Substanz haben wir voranschicken wollen, um für seine weitere Darstellung einen einfachen Leitfaden zu besitzen, denn wenige Begriffe sind so willkürlich behandelt worden, als der Begriff der Substanz seit einem halben Jahrhundert. Die Veranlassung hierzu hat das durch Lessing, Jacobi, Schelling und Schleiermacher wieder erneuete Studium des Spinoza gegeben. Spinoza's Begriffsbestimmungen der Substanz sind als solche richtig, allein er hat die Substanz sofort in dem Sinn des Absoluten genommen, außer welchem nichts ist und welches unmittelbar alle Wirklichkeit ist, so daß, ob sie als Denken oder als Ausdehnung genommen wird, nur eine verschiedene Ansicht sein soll, welche die eine oder andere an sich accidentelle Seite der Substanz hervorkehrt, die im Grunde als denkende von sich als ausgedehnter nicht verschieden ist. Spinoza's Substanz ist in der That die Weltsubstanz, das göttliche Wesen, wohingegen die logische Wissenschaft nur den allgemeinen Begriff der Substantialität auseinanderzusetzen hat, der in jeder Substanz vorkommen muß, sei sie nun eine natürliche oder geistige. Hegel machte in seiner Logik eine Beschreibung und Kritik des Spinozismus, worin er die Mängel desselben aufdeckte. Die lebendige Negativität des Begriffs, wie er ihn faßte, stand in schroffem Widerspruch mit der Starrheit der Spinoza'schen Substanz. Nicht weniger mußte sich Herbart dagegen kehren, weil er nicht Eine unterschiedlose Substanz, sondern eine Vielheit realer Wesen annahm. So kam es, daß von 1825 bis 1835 sowohl von der Hegelschen als von der Herbart'schen Schule eine Menge Dissertationen über den Spinozismus erschienen, die in der Kritik oft übereinstimmten, bis seit Herbarts Tode 1841 die Herbartsche Schule merkwürdigerweise das Hegelsche System selbst für nichts Anderes, als für Spinozismus und den Spinozismus für Revolutionismus erklärte. Eine eigenthümliche Stellung nahm je-

doch der Herbartianer **Thomas** ein, insofern er eine Geheimlehre Spinoza's nachzuweisen suchte, nach welcher derselbe die Einheit der Substanz und den Gebrauch des Wortes Gott als synonym mit ihr nur für den großen Haufen angenommen, dagegen eigentlich, z. B. in den Briefen, eine Vielheit von Substanzen, ähnlich wie die realen Wesen Herbart's, gelehrt haben soll. Durch dieses häufige Zurückgehen auf Spinoza ist es nun aber geschehen, daß der Begriff der Substanz oft gar nicht mehr nach seiner **ontologischen** Allgemeinheit, sondern immer schon in seiner **theologischen** Specification genommen ist. Natürlich ist Gott auch Substanz; er ist das schlechthin absolute Wesen; aber in der logischen Wissenschaft ist noch nicht von Gott in diesem besondern Sinn die Rede. Wenn man daher die Substanz in der Metaphysik schon als die göttliche behandelt, so bringt dies einen falschen Zug in die Wissenschaft, weil es den Begriff der Substanz durch dies exclusive Subintelligiren Gottes beschränkt und verdirbt. Es war eine Zeit hindurch Mode geworden, die Substanz mit Farben zu schildern, wie sie nur der Indischen Bhavani als der Göttin des Lebens und des Todes zukommen.

Substanz ist der Begriff des Wesens als des in seiner Existenz nothwendigen, so daß die Möglichkeit zur Wirklichkeit sich actu aufhebt. Die Substanz ist folglich unbedingt in Beziehung auf sich und verhält sich zu ihren Unterschieden als die ihnen **immanente Einheit**, weshalb sie, ihr gegenüber, kein selbstständiges Bestehen zu haben vermögen. Oft wird der Begriff der Substanz nur als der des Wesens überhaupt beschrieben, das, als Identität, in seine Unterschiede sich einläßt; oder als das Ding, welches die Einheit aller seiner Eigenschaften ist; oder als das Ganze, das seinen Theilen congruent ist; oder als die Kraft, die in ihrer Aeußerung verschwindet; aber alle diese Bestimmungen gehen zwar in den Begriff der Substanz über, reichen jedoch nicht hin, ihn in seiner Wahrheit zu charakterisiren. Die Substanz ist die unmittelbare Wirklichkeit, welche den Grund ihrer Existenz, ohne allen weitern Grund, in sich selbst hat. So richtig diese Bestimmung ist, so scheint doch der Einwurf gegen sie gemacht werden zu müssen, daß eine Substanz,

um subsistiren zu können, sich andere Existenzen zur Vermittelung ihrer eigenen voraussetzt. Nur für die göttliche Substanz, die absoluter Weise causa sui, fällt jede Voraussetzung weg; die Substanzen aber, als natürliche oder geistige, sind in ihrer Existenz vermittelt, ohne daß diese Vermittelung ihre Substantialität beeinträchtigte. Eine Substanz kann also Voraussetzungen haben, um sich als Existenz zu setzen, wie der Organismus seine ihm correlate unorganische Natur, oder die Familie den Unterschied der Geschlechter, oder der Staat die Existenz von Familien u. s. w. Bei genauerem Betracht wird sich aber finden, daß diese Voraussetzung, einen Herbart'schen Ausdruck zu gebrauchen, nur ein scheinbares Geschehen ist, von welchem die Substanz an sich unabhängig ist und aus welchem sie weder in ihrem Begriff noch in ihrem Dasein erklärt werden kann. Wir haben hier uns alles dessen zu erinnern, was über den Begriff des Wesens als des vollständigen Grundes früher gesagt ist. Die Substanz ist das ens per se subsistens, wenn sie auch zu ihrer Realisation in Raum und Zeit und alle Endlichkeit eingeht. Dies nimmt ihr nichts von ihrer metaphysischen Souverainetät. Die Pflanze z. B. bedarf der Erde, der Luft, des Lichts und des Wassers, aber aus ihnen entsteht sie nicht und ist, was sie ist, nur durch sich selbst. Im Deutschen pflegen wir für Substanz sehr oft die Sache zu sagen, welches Wort in Ursache noch mehr seinen metaphysischen Charakter erhalten hat. Sache ist nicht ein bloßes Ding. Sagen wir, daß es auf die Sache selbst ankomme, so verstehen wir darunter die unbedingte Wirklichkeit.

Versuchen wir es nun, uns den Begriff der Substanz zugänglicher zu machen, indem wir ihn uns an Beispielen vergegenwärtigen und zugleich den Sprachgebrauch beachten. Die Substanz der Materie z. B. setzen wir in ihre Schwere, weil sie, ohne schwer zu sein, gar nicht gedacht werden kann; umgekehrt ist Schwere undenkbar, ohne materiell zu sein. Weil also Materie ohne Schwere unmöglich, alle Schwere nur als Materie wirklich ist, so ist die Schwere das in der Materie unbedingte Wesen derselben. Worin eine Materie specifisch bestehen möge, ist gegen ihre Substantialität, die Schwere, accidentell. Die

Schwere ist die substantielle Einheit, die aller Materie immanent ist und durch alle Körper ohne Unterschied mit gleicher Macht hindurch greift. Welche Attribute die Materie habe, unorganisch oder organisch zu sein, und in welchem Modus die Materie sich befinden möge, so oder so gestaltet, ruhig oder bewegt zu sein, so bleibt sie in der Schwere sich gleich. Ein Stein kann verschiedene Gestalten annehmen, so wird seine Schwere relativ, in Verhältniß zu anderer Materie, im Druck, den er ausübt u. dgl. verändert, an sich aber ist seine Schwere unveränderlich. Von dem Menschen sagen wir, daß die Vernunft seine Substanz ausmache, denn sie ist es, die das in allen Menschen gleiche und nothwendige Wesen begründet. Ein menschenförmiges Wesen ohne Vernunft, ein Affe, ist kein wirklicher Mensch; hingegen ein Wesen, in welchem die Vernunft erst als reale Möglichkeit existirt, ohne schon zum selbstbewußten Begriff sich entwickelt zu haben, wie das Kind in utero matris, gilt doch schon als ein wirklicher Mensch und die heutige Gesetzgebung betrachtet das Abtreiben der Frucht als einen Mord, was die Griechen noch nicht thaten. Ob nun der Mensch zu dieser oder jener Race gehört, ob er männlichen oder weiblichen Geschlechts ist, diese oder jene Anlagen hat, ob er gesund oder krank, arm oder reich ist, dies Alles macht ihn nicht zum Menschen und ist deswegen accidentell gegen die Substantialität der Vernunft. Ob sie als theoretische oder praktische sich bestimmt, macht ihren attributiven Unterschied aus und in welchem Zustand der Ausbildung sie sich befindet, ist wiederum nur ein Modus ihrer Existenz.

Es kommt nun auf die besondere Wirklichkeit an, die sich als Substanz geltend macht, denn hiernach kann ein und dasselbe Dasein nach verschiedenen Seiten hin als substantiell bestimmt werden. So ist der Mensch auch schwer, denn er ist auch ein materielles Individuum, allein die Schwere ist es nicht, die ihn zum Menschen macht, sondern die Vernunft. Von Seiten seines Körpers ist die Schwere ihm als die Substanz der Materie immanent und als solche vollkommen gleichgültig dagegen, daß er ein vernünftiges Wesen ist. In einem Kastenstaat ist für den Menschen seine Kaste das Substantielle und die Vernunft verhält sich hier gegen die Geburt accidentell; das pure Geboren=

sein ist hier die Substanz, die dem Menschen als immanente Macht all sein Thun und Lassen vorschreibt. Bei der Indigopflanze kommt es darauf an, ob sie botanisch nach der Substanz ihrer Gattung oder chemisch als ein Färbestoff genommen werden soll. Indigoblau kann man nur mit Indigo färben; dieser eigenthümliche Stoff ist chemisch das in dieser Pflanze unbedingte Wesen, für dessen Dasein sich kein Grund außer ihm angeben läßt. Daß die Indigopflanze Luft, Wasser und andere Stoffe in sich verarbeitet, erklärt nicht ihren specifischen Färbestoff, den wir nur in ihr finden. In welcher Qualität und Quantität aber dieser Stoff durch den Fauiungsproceß der Pflanze gewonnen wird, ist das gegen seine Substantialität Accidentelle. Die Substanz eines Dramas ist, ein poetisches Werk zu sein, in welchem eine Handlung als unmittelbar gegenwärtig geschehend dargestellt wird; in welcher Sprache dasselbe gedichtet sei, ist das Accidentelle, wie sich dies sogleich darin zeigt, daß es aus einer Sprache in andere übersetzt werden kann u. s. w.

Dem Substantiellen ist das Accidentelle, aber in ihm selber, entgegengesetzt; das Substantielle ist das durch seine Unbedingtheit Selbstständige, das Accidentelle das an demselben Unselbstständige, das anders sein und werden kann, ohne die Substanz zu alteriren. Das Accidens ist ohne die Substanz nicht möglich; es existirt in ihr als ihre Bestimmtheit; aber es wird nicht durch die Substanz gesetzt, sondern ist Folge einer ihrer Beziehungen nach Außen, wie der Wind es ist, der das Wasser des Meeres zu Wellen macht. Auch hier tritt daher eine Relativität ein, die nicht in dem Begriff der Substanz als solcher, sondern in dem Verhältniß liegt, von welchem die Bestimmung ausgeht. Das Accidentelle als eine gesetzte Unterscheidung an der Substanz kann nicht außerhalb derselben sein. Sie ist vielmehr an sich, ihrem Stoffe nach, substantiell, mithin positiv; insofern sie aber eine für das Wesen der Substanz zufällige und gleichgültige Unterscheidung derselben ist, hat sie einen negativen Charakter und wird sie in die Einheit der Substanz als ein blos formales, unwesentliches, nicht durch sich selbst bestehendes Moment zurückgenommen, wie wenn ein Mantel, weil er bewegt wird, Falten schlägt, die jeden Augenblick in andere

verändert werden können, während der Mantel an sich immer derselbe bleibt; die Falten sind an sich unter gewissen Bedingungen eine nothwendige Existenz, allein diese Nothwendigkeit hat den Grund ihres Daseins nicht in sich selbst und die Falten sind daher etwas Accidentelles, dessen mannigfaltige Formen die Substanz, an welcher sie als deren eigene Bestimmtheit erscheinen, nicht verändern. Oder ein Staat als politische Substanz verhält sich zu seinen Bürgern positiv, denn nur in ihm sind sie nicht Menschen überhaupt, sondern Bürger. Aber zu den einzelnen verhält er sich eben so sehr negativ und opfert sie, wenn es sein muß, seiner Selbsterhaltung auf. Er behandelt den Einzelnen als ein Accidenz, dessen Dasein oder Nichtdasein ihm in seinem wesentlichen Bestehen nichts anhat. Der individuellen Liebe kann der Einzelne unersetzlich sein, dem Staat ist er es nicht. Zwar feiern die officiellen Grabreden den Hingeschiedenen gewöhnlich als einen auch für den Staat Unersetzlichen, allein nach acht Tagen schon ist diese Verzweiflung über der officiellen Entdeckung vergessen, daß glücklicher Weise der Nachfolger im Amt seinen Vorgänger mehr, als ersetze.

Es ist ein Fehler in der Beschreibung der Substanz, sie nur mit Feierlichkeit als den Abgrund zu malen, in dessen leerer und unterschiedloser Tiefe alles individuelle Dasein nur unterzugehen verurtheilt wäre, denn sie hat im Verhältniß zu den Accidenzen auch eine positive Seite als die Totalität derselben. Würden sie nicht in ihr gesetzt, könnte sie dieselben auch nicht aufheben. Hegel in der Encyklopädie §. 151 beschreibt sie als „die Totalität der Accidenzen, in denen sie sich als deren a b s o l u t e M a c h t und zugleich als den R e i c h t h u m alles I n h a l t s offenbart, der n i c h t s, als d i e s e M a n i f e s t a t i o n s e l b s t ist, indem die in sich zum Inhalt reflectirte Bestimmtheit selbst nur ein Moment der Form ist, das in der Macht der Substanz übergeht." Durch solche prägnante Ausdrücke muß man sich nur nicht verführen lassen, entweder nur das auch als Erscheinung Große und Mächtige für eine Substanz zu halten, oder auch untergeordnete Dinge, die nichts destoweniger Substanzen sein können, mit Prädicaten auszustatten, die sich nur für den hohen Styl eignen. Die stelzenhafte, prätentiöse Sprache, mit welcher manche

Hegelianer oft die subtilsten Dinge beschrieben haben, ist ein Fehler gegen den guten Geschmack. Ein Mantel z. B. ist etwas sehr Geringfügiges, aber in Verhältniß zu seinen Falten ist er unzweifelhaft die Substanz, an welcher sie als Accidenzen existiren. Wie lächerlich würde es aber sein, den Mantel als die Totalität seiner Falten zu beschreiben, in denen er sich als den Reichthum alles Inhalts offenbart u. s. w. Daß Hegel selbst unter Substanz keinesweges die Spinozistische, sondern einen allgemeinen metaphysischen Begriff im Sinn der Aristotelischen ὀυσία verstanden hat, geht nicht nur aus seiner Darstellung, sondern auch aus seinem Sprachgebrauch hervor, in welchem er jedoch liebt, für Substanz das Substantielle zu sagen. Eine sehr ausdrückliche Erklärung aber, daß er den Begriff der Substanz an sich von der Existenz der Substanz als der absoluten göttlichen unterscheidet, hat er in jener trefflichen Selbstvertheidigung gegeben, in denen er die Einwürfe gegen seine Philosophie mit einer grandiosen schulmeisterlichen Virtuosität widerlegte; es gehört hieher namentlich die Stelle S. 165—173, im zweiten Theil der Vermischten Schriften. Er hat hier besonders auch den Unterschied des Begriffs der absoluten Substanz von dem Begriff des Geistes und zwar nicht blos des endlichen, sondern des absoluten, in welchem seine Philosophie wurzelt, ausführlich besprochen und tadelt es S. 172 ausdrücklich, wenn in der logischen Sphäre der Substanz Gott an die Stelle der Substanz substituirt wird, weil Gott, wie S. 167 gezeigt wird, das absolut selbstständige Wesen als Subject, als Geist an und für sich ist. Diejenigen, welche Hegel zugestehen, daß er den Begriff des Subjectes als die Wahrheit des Begriffs der Substantialität, den Begriff der Freiheit als die Wahrheit der Nothwendigkeit, den Begriff des Geistes als die Wahrheit der Natur und damit Subjectivität, Freiheit, Geist als den Grund der Substantialität, Nothwendigkeit und Natur entwickelt habe, wollen gern eine Superiorität über ihn dadurch behaupten, daß sie ihn beschuldigen, er habe die Substanz nur in den accidentellen Subjecten subjectiv werden lassen, sie aber nicht als absolutes Subject, als Urgeist oder persönlichen Gott, wie sie gern sagen, gesetzt und weil er dies nicht gethan, sei nun auch seine ganze Lehre von der

Freiheit und Religiosität innerlich hohl. Diese Insinuation ist völlig grundlos, denn nach Hegel ist es das absolute Subject, welches sich als absolute Substanz setzt, nicht ist es die selbstlose Substanz, die sich in den Subjecten ein nur accidentelles, pantheistisches Dasein gibt. Aber wie schon früher erinnert, würde ohne das unaufhörliche Wiederversichern jener Insinuation für Hegels Gegner wenig, was sie sonst unterschiede und was sie ihm nicht verdankten, übrig bleiben und es fiele namentlich dem großen Publicum gegenüber der ganze Effect fort, durch die Bedenklichkeiten einer ethischen und religiösen Consequenzmacherei die Hegelsche Philosophie als gefährlich zu verdächtigen.

Hegel nannte den Spinozismus Akosmismus, weil es in ihm zu keinem Unterschiede Gottes und der Welt kommt. Es herrscht in ihm eine melancholische auf den Untergang des Endlichen gerichtete Erhabenheit, weshalb Steffens in seinen Caricaturen des Heiligsten sinnreich den Spinoza mit einem umgekehrten Pygmalion verglich, der alles Leben ertödten läßt. Im Pantheismus an sich liegt keineswegs die Nothwendigkeit, das Endliche nur von seiner negativen Seite her zu fassen; er vermag nicht weniger ihre affirmative, das Dasein des Göttlichen im Endlichen, anzuerkennen, wie dies von der fast zum Humor fortgehenden Heiterkeit des Persischen Sufismus so energisch geschehen ist. In unserer weltschmerzlichen, mit ihrem Jammer ironisch kokettirenden Epoche ist jedoch die negative Richtung vorherrschend und so hat sich in die Beschreibung der Substanz selbst bei den kritischeren Naturen die Negativität als Grundzug ihrer Charakteristik eingeschlichen, die zuletzt ganz vergißt, daß in der logischen Wissenschaft von allgemeinen Begriff der Substanz gehandelt wird. So schreibt z. B. Kuno Fischer in seiner Logik und Metaphysik folgendermaaßen S. 131: „Daher begreift sich die Substanz als die immanente Einheit der Dinge und diese immanente Einheit verwirklicht sich selbst, indem sie die vielen äußern Erscheinungen in ihrem selbstständigen Bestehen aufhebt; sie ist das Unbedingte, indem sie alles Bedingte vernichtet. Also die Substanz existirt nur in der Negation der Dinge, sie ist die negative Einheit der Dinge oder die Macht, die sich in der Ohnmacht der Dinge beweist und ausführt. Die Dinge innerhalb der Substanz sind daher schlecht-

hin vergängliche und zufällige Erscheinungen, die Accidenzen der Substanz und manifestiren als solche deren Dasein. Sie sind in ihrem eigenen Sein blos accidentell oder zufällig und nothwendig sind sie nur in ihrem Verschwinden." In einem Zusatz fährt Fischer noch ausdrücklich fort: „Das Nothwendige ist die Substanz, als die absolute Vernichtung aller zufälligen Erscheinungen, die negative Macht der Welt, die in der Nichtigkeit und Auflösung aller einzelnen Dinge offenbar wird." Diese ganze Beschreibung ist noch Spinozistisch gefärbt und nur auf das Auflösen der Accidenzen durch die Substanz gerichtet, wie es dem Mephistopheles, weil er so lange schon an der Welt als dem alten Sauerteige kauet, auch lieber wäre, daß Nichts entstünde.

Spinoza hat für den Begriff der Substanz nicht sowohl den des Accidens, als den des Attributs und des Modus aufgestellt. Von den unendlich vielen Attributen, welche die Substanz soll haben können, nennt er nur zwei, die res extensa und die res cogitans, was natürlich nicht zufällig ist, als ob er nämlich eben so gut auch andere hätte nennen können. Als Modus der res extensa nennt er quies und motus, als Modus der res cogitans nennt er intellectus und voluntas, obwohl auch jedes Attribut unendlich viele Modi soll haben können. Das Attribut der Substanz, wie der Modus des Attributs, sind jedoch nur äußerliche Unterschiede der Einen Substanz, welche in allen diesen Formen die wesentlich identische ist, weshalb Spinoza auch behauptet, daß dieselben an der Substanz nur von einem ihr äußerlichen Vorstande gemacht würden. Er hatte das Bedürfniß, unter diesen Formen zu einem wesentlichen Unterschied in der Substanz zu gelangen, so daß sie als allgemeine durch die Besonderung ihrer Attribute in den Moden derselben bis zur Vereinzelung fortginge; ein Unterschied des Begriffs, den er in seiner logischen Bedeutung nicht durchführen durfte, weil er damit seinem Begriff der Substanz widersprochen hätte. Die Accidentalität faßt er eigentlich unter dem Begriff der Endlichkeit. Endlich ist ihm, was von einem Andern begrenzt wird. In seiner ausführlichen Logik hat Hegel den Begriff des Attributs und des Modus noch in den Begriff des Absoluten und seiner Auslegung aufgenommen. Wäre ihm eine zweite Ausgabe auch der hieher gehörigen Theile der

Logik vergönnt gewesen, so würde er dies Capitel gewiß haben fallen lassen, wie man aus der spätern Fassung dieser gesammten Gruppe der ätiologischen Kategorien in der Encyklopädie schließen darf, worin er nach der letzten Redaction in §. 150 und 151 nur den einfachen Gegensatz der Substantialität und Accidentalität festhielt. Substantielle Identität ist ihm die Formthätigkeit als das Uebergehen des unmittelbar Wirklichen als einer bloßen Möglichkeit in eine andere Wirklichkeit.

### Anmerkungen.

1) Diderot über Spinoza. Die entschiedenste Entgegensetzung gegen die ausschließliche Nothwendigkeit der einen Substanz bei Spinoza hat Diderot in dem weitläufigen Artikel entwickelt, den er ihm in der Encyklopädie gewidmet hat, aus welcher er in den Oeures de Diderot von Naigeon sowohl, als in der édition Brière, Paris, 1825, T. XX., p. 30—89, wieder abgedruckt ist. Diderot wiederholt anfänglich die von Bayle gemachten Einwürfe, geht dann aber zu einer selbstständigen Kritik über, in welcher er die einzelnen Definitionen Spinoza's durchnimmt. Er macht Spinoza vorzüglich zum Vorwurf, daß sein Begriff der Substanz als des einzigen durch sich selbst existirenden Wesens die concrete Realität der Existenz vernachläßige und dadurch zu Folgerungen führe, denen die Wirklichkeit schlechthin widerspräche, in welcher eine Substanz allerdings das Product einer andern sein könne, wie der Apfel, den ein Baum hervorbringt, als eine körperliche Substanz „actuellement" von dem Baum unterschieden sei. „Il faut parler de la substance comme existante, quand on veut considérer la réalité de ses effets. Or dans un tel rocher être existant, être substance, être pierre, c'est la même chose; il faut donc en parler comme d'une substance existante, quand on le considère comme étant actuellement dans l'être des choses, et par conséquent comme substance existante, pour exister nécessairement et par elle même, ou par la vertu d'autrui; il s'ensuit, qu'une substance peut être produite par une autre substance; car qui dit une substance qui existe, par la vertu d'autrui, dit une substance qui a été produite, et qui a reçu son être d'une autre substance."

Diderot nimmt den Begriff der Substanz offenbar nur im Sinn einer als Existenz endlichen Substanz und beruft sich auch gegen Spinoza auf die Mathematiker, welche ohne ein Leeres und ohne eine Vielheit von Substanzen nicht auskommen könnten. Der tiefere Begriff der Substanz als eines nothwendigen Wesens entgeht ihm, denn die äußere Vermittelung des Daseins einer Substanz nimmt ihr nichts von ihrer Originalität, so daß ihre Existenz immer von Neuem gleichsam Urzeugung ist, z. B. die Substanz der Familie ist die Pietät als die sittliche Bedeutung natürlicher Verhältnisse. Diese Verhältnisse können nicht anders, als durch Zeugung vermittelt werden, allein das Gefühl der Pietät setzt die natürliche Beziehung als eine geistige, die insofern das nothwendige sich selbst bewirkende Wesen der Familie ist, weil außerhalb der Familie solche natürlichsittliche Zusammenhänge nicht existiren. Man muß sich bei dem Wort Substanz davon losmachen, nur sinnliche Dinge darunter zu verstehen, sondern es ganz allgemein nehmen. Es steht z. B. nichts im Wege, zu sagen, daß die Substanz des Lehensstaates die Verleihung von Grundbesitz unter den Bedingungen der Kriegspflichtigkeit sei, denn in keinem andern Verhältniß des Grundbesitzes finden wir diese Bedingung. Aeußerlich ist sie in ihrer Nothwendigkeit durch Eroberungskriege vermittelt. Diderot unterscheidet nun zwischen Gott als dem nothwendigen Wesen und den endlichen, zufälligen Dingen, die als geschaffene von Gott abhängig, relativ aber frei sind und wirft Spinoza zuletzt auch teleologische Beziehungen ein, weil es sonderbar sei, daß das Universum, wenn es lediglich durch blinde Nothwendigkeit, durch bloße Bewegung wirke, sich schon erschöpft haben und nicht immer neue Gestirne, Pflanzen und Thiere hervorbringen sollte. „On fait voir aussi, qu'il y a du dessein dans la cause, qui a produit l'univers. Spinosa n'aurait pu néanmoins attribuer une vue et une fin à sa matière informe. Il ne lui en donne qu'en tant qu'elle est modifiée de telle ou telle manière, c'est à dire, que parcqu'il y a des hommes et des animaux. Or c'est pourtant la dernière des absurdités, de croire et de dire, que l'oeil n'a pas été fait pour voir, ni l'oreille pour entendre." Diderot stand hier auf

Leibnitzens Seite und nennt Spinoza's System un malheuereux systeme.

2) Verhältniß des Substanzbegriffs zu Raum und Zeit. Der Begriff der Substanz ist ein ganz allgemeiner als der eines nothwendigen Wesens. Es muß daher als eine überflüssige nicht nur, sondern begriffswidrige Bestimmung desselben erscheinen, wenn man ihn an den Begriff des Raumes oder der Zeit hat binden wollen. Dennoch ist dies, der sinnlichen Vorstellung zu Liebe, oft geschehen. Selbst Trendelnburg definirt in seinen Logischen Untersuchungen, II. 103, die Substanz als ein Ganzes, das die Theile im Raum neben einander bindet. Die Zeit hat Kant herangezogen, sofern die Substanz als das in der Veränderung Beharrende und im Zeitverfluß Dauernde erscheint. Allein die Einheit im Raum oder die Continuität in der Zeit sind nur Folge der Substantialität und charakterisiren ihren Begriff daher nur von Außen.

3) Noch ein Blick auf den Sprachgebrauch. Nirgends fühlt man die Wichtigkeit der Sprache lebhafter, als auf dem philosophischen Gebiet, weil seine Darstellung eine letzte Bestimmtheit und jedes Irrniß ausschließende Unzweideutigkeit erlangen soll. Oft aber vermag die Philosophie dies nur durch eine Erklärung, was sie unter einem Worte verstanden wissen wolle. Das Wort Substanz hat sich bei uns eingebürgert; nicht weniger sein Gegensatz, das Accidens. Haben wir keine entsprechenden Deutschen Ausdrücke? Man könnte wohl versucht sein, für Substanz Wesenheit, für Accidenz Beiwesen zu sagen. Dennoch würde man bald inne werden, daß man mit dem Gebrauch dieser Wörter nicht so verständlich sein könne, als mit den Lateinischen Ausdrücken. Wir bedienen uns z. B. des Wortes Substanz allgemein für den specifischen Stoff, aus welchem etwas besteht. Das Gehirn, sagen wir, besteht aus einer grauen und weißen Substanz; Porzellan aus einer kieselerdigen u. s. w. Würde es nicht geziert klingen, zu sagen, Porzellan bestehe aus einer kieselerdigen Wesenheit? Krause hat sich bemühet, durch Reduplicationen u. dgl. die verschiedenen Wandelungen im Begriff des Wesens darzustellen; er hat also von Wesen-Wesen, von Wesen-Wesenheit, von Urwesen, von

Wesenlebwesen u. s. w. gesprochen, allein, wie der Erfolg gezeigt hat, nicht zum Vortheil der Verständlichkeit. Die Sprache des gewöhnlichen Lebens hat sich des Ausdrucks Substanz schon zu sehr bemächtigt, als daß man ihn durch andere passend ersetzen könnte. Wir sagen, daß eine Substanz sich aus einer andern bilde, z. B. aus verdorbener Lymphe die Eitersubstanz; wir sprechen von der Substanz einer Klage und verstehen darunter diejenige Thatsache, die es möglich macht, ein Geschehenes unter eine bestimmte Kategorie des Gesetzes zu subsumiren: eine Klage muß substantiirt werden; wir sprechen von substantieller Nahrung, wenn sie z. B. als Gallerte viel Stickstoff enthält u. s. w. Ebenso ist das Wort Accidens ein allgemein übliches geworden, um eine Form oder einen Zustand zu bezeichnen, welche sein oder nicht sein, entstehen oder vergehen können, ohne daß durch sie die Einheit des Wesens, an welchem sie erscheinen, verändert würde. Wenn ein Stoff verschiedene Formen annehmen kann, so ist ihm gegenüber die Form selber accidentell. Bei einer Anklage sind die besondern Umstände außer derjenigen Thatsache, welche sie berechtigt, das Accidentelle, das in allen Klagen, die unter denselben titulus accusandi subsumirt werden müssen, als die Modification des individuellen Falles wechselt. Accidenzen werden auch die Gebühren genannt, die mit einem Amt als zufällige Einnahmen verbunden sein können. Das Amt ist zwar die Substanz, an welcher sie haften und wer nicht im Amt ist, darf sie nicht erheben; dennoch sind sie als einzelne Wirklichkeit zufällig, weil das Vorkommen des Falles selbst, der zu ihrer Erhebung berechtigt, nicht von dem Beamten gesetzt werden kann, vielmehr abzuwarten ist. Daß das Accidentelle mit dem Zufälligen identisch gebraucht wird, wie im Lateinischen und in den Romanischen Sprachen, accidens und un accident, ist erklärlich, weil der Zufall, obwohl er ohne die Wirklichkeit des Wesens gar nicht möglich wäre, doch ein Geschehen ist, das eben so gut auch nicht hätte geschehen können.

4) Die Relativität im Begriff der Substantialität und Accidentalität. Es ist früher schon angedeutet worden, daß es auf das Verhältniß ankommt, worin eine Existenz zu einer andern steht, um sie als substantiell oder acci-

dentell zu bestimmen. Dies ist wohl zu beachten, um weder das Denken noch das Sprechen der Verwirrung zu bezüchtigen. So haben wir gesehen, daß die Vernunft die Substanz des Menschen ist; ihr ist also die Race als accidentell untergeordnet. Für den ethnographischen Unterschied aber wird die Racenbestimmtheit zur substantiellen. Die Insignien der Gewalt sind gegen sie selber etwas Accidentelles und ein Odysseus ist auch im Bettlergewande König auf Ithaka. Bei einem ceremoniellen Act aber, der ohne sie keine Gültigkeit hätte, werden sie zu etwas Substantiellem. Ohne in pontificalibus e cathédra zu geschehen, würden gewisse Acte des Papstes keine sanctionirende Kraft haben.

## 2) Causalität.

Die Substanz ist also das nothwendige Wesen, in dessen Existenz sein Inneres von seinem Aeußern unmittelbar ungetrennt ist. Als diese Einheit ist sie die Möglichkeit, sich von dem zufälligen Beiwesen ihrer Accidenzen auf sich als auf die ursprüngliche Sache zu beziehen und diese Beziehung als eine von ihr unterschiedene Entäußerung ihrer Macht zu setzen. Dem Wesen nach muß dies gesetzte Dasein mit ihr identisch sein, als Dasein aber sich von dem Dasein der Substanz unterscheiden. Diese ist daher nicht mehr blos Ursache ihrer selbst, causa sui, sondern sie wird Ursache von Anderem, causa efficiens, weil sie, während sie in ihrer Entäußerung Beziehung auf sich bleibt, etwas hervorbringt, das ohne sie nicht existiren würde. Die Ursache, pflegt man im Deutschen zu sagen, erlischt in der Wirkung; cessante causa, cessat effectus; aber die Substanz hört deswegen noch nicht auf, zu existiren und bleibt die Möglichkeit neuer Wirkung.

Mit dem Begriff der Ursache wird der des Grundes und der der Kraft gleichbedeutend gebraucht, weil die Wirkung aus der Ursache als ihrem Grunde folgt und weil die Ursache die Kraft ist, welche die Wirkung hervorbringt. In dem Begriff der Ursachlichkeit sind also die Kategorien des Grundes und der Kraft enthalten, reichen jedoch nicht hin, ihn zu erschöpfen. Worin liegt der Unterschied? Das Wesen als Grund hebt sich

zur Existenz auf und die Kraft geht in ihre Aeußerung über; die Substanz hingegen als wirkende erhält sich, indem sie als Causalität einen Effect hervorbringt. Sie setzt ein Dasein, das zwar mit ihr dem Inhalt nach wesentlich identisch, der Form nach aber von ihr unterschieden ist. Die Kraft wird zur Ursache und die Ursache hat Kraft. Diese Thätigkeit der Substanz ist noch nicht Schaffen, sondern noch reine Nothwendigkeit. Schaffen setzt schon den Zweckbegriff voraus, während in der einfachen Ursachlichkeit nur erst die blinde Thätigkeit der Substanz nach Außen gesetzt wird.

Die Substanz wirkt jedoch nur insoweit, als sie in einer bestimmten Beziehung sich gegen sich negativ verhält und positiv ein von ihr unterschiedenes Dasein hervorbringt. Was sie noch außerdem ist und zu wirken vermag, tritt nicht in diese Wirkung ein, weshalb eine und dieselbe Substanz die Möglichkeit hat, nach vielen Seiten hin Wirkung zu sein, wirkliche Ursache dagegen nur in der bestimmten Veränderung wird, welche sie außer sich erzeugt. Weil eine Substanz sich nach verschiedenen Seiten wirksam verhalten kann, so kann das subjective Denken nicht mit Sicherheit a priori auf diejenige Wirkung, welche sie gerade hervorbringen wird, schließen, wie die Scholastiker sagten: ex causa per se certa ratione non cognoscitur effectus; d. h. die Substanz als solche bleibt sich in ihrem Wirken getreu, so daß von ihrer Kenntniß zuverlässig a priori auf ihre Wirkungen geschlossen werden kann; welche bestimmte Wirkung sie aber gerade haben werde, hängt von den besonderen Bedingungen ab und nur insofern wird die Wirkung unbestimmt. Ex effectu cognoscitur causa, sagt man umgekehrt, weil die Wirkung dem Inhalt nach mit der Ursache übereinstimmen muß. Aus der Asche z. B. werde ich schließen, daß ein Verbrennungsproceß statt gefunden hat; aus der Flucht eines Heeres, daß es geschlagen worden u. s. w.

Chalybäus in seiner Wissenschaftslehre, S. 227 ff. hat Hegel getadelt, daß er den Begriff der Möglichkeit, Wirklichkeit und Nothwendigkeit ontologisch gefaßt habe und premirt gegentheils die modale Fassung vom Standpunct des subjectiven Erkennens, das sich vergewissern will, ob etwas möglich oder wirk-

lich oder nothwendig sei. Dieser Proceß gehört aber theils der Entwicklung der theoretischen Intelligenz an, theils, was die Formen seines logischen Ausdrucks betrifft, der subjectiven Logik im Begriff des modalen Urtheils und Schlusses, wo er bei Hegel ebenfalls vorkommt. Uebrigens würde das Erkennen mit der **Denkbarkeit** in den verschiedenen Formen der Modalität sich ganz umsonst zu thun machen, wenn nicht die Wirklichkeit in ihrer Realität, also ontologisch, jene Unterschiede entwickelte. Die Metaphysik darf sich dieselben daher so wenig entgehen lassen, daß sie vielmehr, und zwar so lange metaphysicirt wird, einen Hauptpunct in ihr ausgemacht haben. Durch den Hume'schen Skepticismus wurde im vorigen Jahrhundert der Causalitätsbegriff so sehr in den Vordergrund der Philosophie gestellt, daß er alle andern Begriffe lange Zeit überragte, als ob in ihm das ausschließliche Mittel zur Lösung aller speculativen Probleme gefunden werden könnte. **Hume** regte den Zweifel an, ob wir nicht nur zu häufig gewisse Wirkungen aus Ursachen ableiteten, welche sie gar nicht hervorzubringen vermöchten. Seine redseligen Essays nehmen ein besonderes Interesse an den Täuschungen der Leidenschaft so wie an den Fictionen der religiösen Phantasie, die eine Welt von Dämonen und Göttern erschafft, welche als die Ursache von Wirkungen angesehen werden, die einen ganz andern Ursprung reiner Nothwendigkeit haben. Es waren die sogenannten übernatürlichen Ursachen und Wirkungen die ihn, wie das ganze Zeitalter der Aufklärung, wegen des Wunderbegriffs vorzugsweise beschäftigten. Durch den Nachweis des Irrthums, dem sich das Erkennen für den Zusammenhang von Ursach und Wirkung auch in den gewöhnlichsten Dingen durch falsche Beziehungen hingegeben, wollte Hume die Schwierigkeit fühlbarer werden lassen, die in höhern, geistigen Verhältnissen, z. B. im Begriff der Inspiration, obwalte. Die Beziehung eines Geschehens als Wirkung auf ein anderes als Ursache ist oft nur, wie er zeigte, ein durch Gewöhnung entstandener Glaube. Durch solche Skepsis regte Hume die Kritik an und bewog auch Kant noch, dem Causalitätsbegriff einen besondern Vorrang zu gestatten. Da aber die Causalität als ein Dependenzverhältniß von der Substantialität als einem Inhärenz-

verhältniß ausgeht, so war es natürlich, daß allmälig dies eben so sehr zur Sprache kommen mußte, wo denn das Studium der Spinozischen Philosophie als der Substantilitätsphilosophie par excellence eingriff, bis ihr, ganz consequent, ein erneuter Leibnitzianismus folgte, zu dessen Empfehlung Lessing und Herder unstreitig das Meiste beigetragen hatten. Weil nun die Wirkung auf die Ursache folgt, legte man auf die Zeit als die Form des succeſſiven Geschehens ein übertriebenes Gewicht und definirte Ursächlichkeit als das Geschehen, das im Verlauf der Zeit beharrlich auf ein anderes folgt. Allein die Zeit ist nur ein Moment für die äußerliche Erscheinung der Causalität, während sie selbst in ihrem Wirken daraus so wenig, als die Substanz aus dem Raum, erklärt werden kann. Wenn man die Breite betrachtet, mit welcher überhaupt Raum und Zeit bei der Ableitung der Kategorien ganz überflüssig eingemischt werden und hinterher oft zu den künstlichsten Ausreden nöthigen, so erinnert man sich eines treffenden und tapfern Wortes, das Hegel in der Encyklopädie, S. W. VII. 317, nach der Redaction von Boumann, einmal gesagt hat: „Uebrigens aber muß denen, welche der Frage nach der Realität des Raumes und der Zeit eine ganz absonderliche Wichtigkeit beizulegen die Bornirtheit haben, geantwortet werden, daß Raum und Zeit höchst dürftige und oberflächliche Bestimmungen sind, daß daher die Dinge an diesen Formen sehr wenig haben, also auch durch deren Verlust, — wäre dieser anders möglich —, sehr wenig verlieren. Das erkennende Denken hält sich bei jenen Formen nicht auf; es erfaßt die Dinge in ihrem, den Raum und die Zeit als ein Aufgehobenes in sich enthaltenden Begriffe."

In der Causalität sind folgende Momente zu unterscheiden: a) der causale Proceß in dem Uebergange der Substanz von sich als Ursache zur Wirkung; b) das Substrat als die Mittelursache, welche die Ursache für ihre Verwirklichung voraussetzt; c) der Causalnexus als der progressive und regressive Zusammenhang von Ursache und Wirkung.

a) Der Causalproceß.

Die Substanz wirkt. Sie setzt ihr Wesen als ein von ihr unterschiedenes Dasein außer sich. Als Substanz bewirkt sie sich

selbst, als Ursache bewirkt sie ein Anderes. In diesem Setzen des Andern wird sie zur Ursache und das Gesetzte zur Wirkung. Gleiche Ursachen müssen daher gleiche Wirkungen und umgekehrt gleiche Wirkungen gleiche Ursachen haben. Ursache ist die Substanz nur in der bestimmten Wirkung und da dieselbe ohne die Entäußerung der Substanz nicht existiren würde, so muß in der Wirkung der identische Inhalt, als in der Ursache enthalten sein. Der Unterschied der Wirkung von der Ursache ist insofern ein nur formeller, weil es der nämliche substantielle Inhalt ist, der hier als Ursache, dort als Wirkung erscheint.

Weil aber die nämliche Substanz nach verschiedenen Seiten hin sich zur Ursachlichkeit bestimmen kann, so erzeugt dies den Schein, als ob sie verschiedene Wirkungen hervorbringen könnte, während es die gleiche Nothwendigkeit ist, die in den verschiedenen Formen der Wirksamkeit thätig ist. Eine mechanische, chemische, organische, geistige Substanz bringen als Ursache eben auch mechanische, chemische, organische, geistige Wirkungen hervor, allein die mechanische Ursache kann eben sowohl Ruhe als Bewegung, die chemische Composition oder Decomposition, die organische Leben oder Tod, die geistige Freiheit oder Unfreiheit bewirken und sie können dies in den mannigfaltigsten Abänderungen der Verhältnisse. Von Seiten der Identität des Inhalts ist also die Tautologie in dem Causalproceß unvermeidlich, wie die Logiker oft genug anführen, daß die Bewegung als Ursache wie als Wirkung dieselbe Bewegung, die Nässe als Ursache wie als Wirkung dieselbe Feuchtigkeit, die Wärme als Ursache wie als Wirkung dieselbe Wärme, der Wille als Ursache wie als Wirkung derselbe Wille sei u. s. w. Allein Ursache und Wirkung sind zugleich von einander verschieden, weil die als Wirkung gesetzte Substanz ein von dem Dasein derselben freies, für sich existirendes Dasein ist. Ein Stoß ist von dem Loch, das er macht; eine Dosis Opium von dem dadurch bewirkten Schlaf; ein schönes Gedicht von dem Ruhm, den es seinem Autor erwirbt; ein starker Frost vom Gefühl der Kälte, das er erzeugt u. s. w., unterschieden. Diese Eigenthümlichkeit ist es, welche die Ursache von dem Grunde unterscheidet, der sich rückhaltslos zur Existenz aufhebt, während die Substanz als causa transiens sich

erhält und in der Wirkung eine andere Form der Erscheinung annehmen kann.

Diese Verschiedenheit hängt von der Maaßbestimmtheit des Verhältnisses der ursachlichen Substanz und derjenigen Substanz ab, auf welche sie wirkt. Die nämliche Substanz muß daher zwar auf die nämliche auch dieselbe, auf eine andere aber eben so nothwendig eine andere Wirkung üben. Die an sich identische Substanz wird mit ihrer an sich gleichen Wirksamkeit keineswegs zu einer andern Ursache, sondern verwandelt sich nur durch die andern Bedingungen, auf welche sie trifft, in eine andere Form. Ihre Qualität muß durch ihre Quantität in einer andern Substanz je nach der Qualität und Quantität derselben wirken, weil diese für sie die Bedingung ausmachen, innerhalb deren sie sich anders specificirt, ohne deshalb ihre Nothwendigkeit im Geringsten zu verändern. Ein galvanischer Strom, in Eisen geleitet, macht dies zum Magneten, der eine Last hebt und trägt; in einen dünnen Draht geleitet, hebt er den Magnetismus auf und läßt ihn erglühen. In der Veränderung der Erdoberfläche kommen viele merkwürdige Metamorphosen der ursachlichen Specification vor. Flugsand z. B. ist Flugsand, kann aber sehr verschiedene Wirkungen haben. In der Uckermark war im Templiner Kreise, zwischen Gollin und Vietmannsdorf, ehedem ein ausgedehnter Sumpf, bei nassen Zeiten ein See. Noch im vorigen Jahrhundert ging in demselben ein Reiter mit dem Rosse zu Grunde, der von der Furth abgeirrt war. Flugsand machte diesen See zum Moraft, den Morast zur Wiese, die Wiese zur trockenen Weide und jetzt ist er eine kahle Sandfläche (Volger, Erde und Ewigkeit, 1857, 339). Sumpfgegenden erzeugen Wechselfieber, Sumpfkacherie, Milztumore auf constante Weise in den dafür empfänglichen Constitutionen. In den Italienischen Maremnen, in den Wäldern Mingreliens, in den Indischen Sunderbunds, an der Westküste von Centralamerika u. s. w. ist das Wechselfieber eine endemische Krankheit. Sehr interessante Bemerkungen über die Modificationen des ursachlichen Processes im Organismus, ihn aus dem Zustande der Gesundheit in den der Krankheit übergehen zu lassen, hat Fr. Oesterlein in seiner Medicinischen

Logik, Tübingen, 1852, 184—231, zusammengestellt. Zuweilen tritt eine Verschiedenheit der Form der Wirkung dadurch ein, daß der eigentlichen Wirkung ein Surrogat substituirt wird, wie z. B. wenn für ein Vergehen eine Geldstrafe, im Fall des Unvermögens aber eine proportionale Gefängnißstrafe festgesetzt ist.

Daß also dieselbe Ursache widersprechende Wirkungen zu haben vermöchte, ist unmöglich. Das Sonnenlicht, bemerkt Schopenhauer, erweicht den Wachs und härtet den Thon, bleicht den Wachs und schwärzt das Chlorsilber. Wenn er jedoch hieraus die Identität des Inhalts in Ursache und Wirkung bestreitet, so irrt er sich, denn Wachs, als eine qualitativ andere Substanz, muß, dem Sonnenlicht ausgesetzt, sich anders verhalten, als Thon oder Chlorsilber. Wachs wird im Sonnenlicht immer erweichen, Thon immer verhärten. Ein Widerspruch gegen das Causalgesetz wäre nur dann vorhanden, wenn auch einmal das Gegentheil erfolgte. Schwefel kann in verschiedener Form krystallisiren, aber jede dieser Formen ist an einen bestimmten Temperaturgrad gebunden; ein Widerspruch gegen das Causalgesetz würde nur dann stattfinden, wenn er bei derselben Temperatur sowohl in dieser als in jener Gestalt krystallisirte. Arsenik bewirkt Verlangsamung des Stoffwechsels. Er kann daher tödten, aber es widerspricht sich nicht, daß er eben sowohl eine größere Fülle des plastischen Lebens zu erzeugen vermag. Ist das Quantum Arsenik so groß, daß die Verlangsamung in absolute Hemmung übergeht, so tödtet er; ist es nur so groß, daß sie die Plasticität fördert, so bewirkt er ein blühendes Aussehen. Von Steiermark bis zur Schweiz ist der Genuß des Arseniks unter dem Namen Hidri habituell, namentlich weil er das Bergsteigen erleichtert. Auch den Pferden wird er gegeben, nachdem man sie zuvor hat saufen lassen, weil sie durch ihn ein glänzendes Schimmern der Haut bekommen. Die Art der Wirkung hängt also von der Quantität ab; ist sie verhältnißmäßig zu groß, so tödtet der Arsenik, wie dies manches Mädchen zu ihrem Schrecken erfahren hat, das durch seine Hülfe für den Liebhaber immer noch runder und rothwangiger werden wollte.

Daß niedriger stehende Substanzen auf höhere, höhere auf niedrigere einzuwirken vermögen, ist ebenfalls nur ein scheinbarer Einwurf gegen das Causalgesetz, der schon oben bei dem Begriff der Kraft seine Erledigung gefunden hat. Die niedrigere Substanz kann auf die höhere einwirken, weil sie in derselben als ein constitutives Moment enthalten ist und sich also in ihr wiederfindet. Ein lebendiges Individuum ist zugleich Materie; es kann daher, wenn es seinen Schwerpunct verliert, fallen und es kann daher von einem fallenden Körper getroffen werden, d. h. als ein organisches Wesen sich mechanisch verhalten. Umgekehrt vermag es mechanische Wirkungen hervorzubringen, zu denen es sich selbst bestimmt, weil es den Mechanismus in seinem Organismus einschließt; ohne die organische Lebendigkeit würde diese mechanische Bewegung z. B. mit den Tatzen packen, mit den Zähnen kauen, nicht da sein. Wenn wir uns daher zuweilen so ausdrücken, als ob eine Ursache andere Wirkungen, als in ihrer Substanz an sich enthalten sind, hervorzubringen vermöchte, so ist das nur eine rhetorische Wendung, die von den Vermittelungen absieht, welche von der einen Causalität zur andern überleiten. Der Mechanismus als solcher kann niemals eine chemische Wirkung haben, sondern nur günstigere Bedingungen für die Verwirklichung des chemischen Processes ermöglichen, indem er z. B. Wärme hervorbringt; entstehen kann der chemische Proceß nur aus sich, aus der chemischen Qualität der Substanzen. Wenn Metalle durch Oxydation zerreiblich werden, so ist die Zerreiblichkeit selbst als ein mechanisches Verhalten eine dem chemischen Proceß als solchem ganz fremde Beziehung. Bei der ursprünglichen Bildung der Weltkörper müssen wir, so weit wir uns eine Theorie davon entwerfen können, einen chemischen Proceß annehmen; wenn man aber denselben festhält, um die mechanische Bewegung derselben zu erklären, wie Pohl und nach ihm Wirth, Noack u. A. gethan haben, so ist das ein Irrthum. In ihr wirkt die bloße Schwere als actio in distans und setzt alle chemische Affinität zur Gleichgültigkeit herab. Die chemische Wechselwirkung der Weltkörper fällt nur in das Licht. Organische Assimilation ist kein bloßer chemischer Proceß, wenn auch die Rohheit der iatrochemischen Therapie sie oft nur aus

diesem Gesichtspunct auffaßt und darnach das Leben mißhandelt. Die qualitative Selbstständigkeit der Causalität ist es wohl, die Hegel im Auge hat, wenn er das Causalitätsverhältniß auf Verhältnisse des physisch-organischen und des geistigen Lebens anzuwenden für unstatthaft erklärt. Er sagt in der Logik: „Hier zeigt sich das, was als Ursache genannt wird, freilich von anderm Inhalt, als die Wirkung, darum aber, weil das, was auf das Lebendige wirkt, von diesem selbstständig bestimmt, verändert und verwandelt wird, weil das Lebendige die Ursache nicht zu ihrer Wirkung kommen läßt, das heißt, sie als Ursache aufhebt. So ist es unstatthaft gesprochen, daß die Nahrung die Ursache des Bluts, oder diese Speisen oder Kälte, Nässe, Ursachen des Fiebers u. s. f. seien; so unstatthaft es ist, das Ionische Klima als die Ursache der Homerischen Werke, oder Cäsars Ehrgeiz als die Ursache des Untergangs der republikanischen Verfassung Roms anzusehen." Im dunkeln Gefühl der Unangemessenheit dieser Sprechweise sagt man daher auf dem geistigen Gebiet für Ursache auch Anregung, für Wirkung Eindruck. Es regt aber etwas nur an oder macht einen Eindruck, weil die Empfänglichkeit dafür da ist. Bei der Erfindung des Heliotrops unterhielt sich das Publicum auch mit einer Anekdote, wie Gauß zufällig durch das Blinken des Michaelisthurms in Hamburg nach dem Sonnenuntergang darauf verfallen sei; er aber entgegnete mit Recht, daß er ohne Nachdenken, ohne langes Vordenken nie zu dem „Einfall" gelangt sein würde. Für das Genie eines Newton reichte vielleicht ein einziger Apfel, der ihm auf die Nase fiel, hin, ihm den Griff der Gravitation zu erschließen; einem Dummkopf könnten ganze Scheffel auf den Kopf fallen, so würde er nur noch dummer und dumpfer werden. Ist Jemand ein geistreicher und witziger Mensch, so wird ein Glas Wein durch Steigerung der Nervenspannung ihn anregen, seinen Geist und Witz noch verschwenderischer mitzutheilen. Bewirken aber kann der Wein dieselben nicht. Könnte Alkohol so große Dinge thun, wie gesegnet mit Geist und Witz müßten wir sein!

Wir unterscheiden von der Ursache auch die Mitursache oder Nebenursache, die sich zur Hauptursache, wie die Mehr-

heit der Gründe zum absoluten Grunde, verhält, indem sie einen Beitrag zur Causalität liefert, für sich allein jedoch unvermögend sein würde, die in der Wirkung gesetzte Veränderung hervorzubringen. Sie muß daher in diejenige Ursache, die sich als Wirkung setzt, aufgenommen werden, weil sie nur in der Einheit mit dieser mitwirkend sein kann; d. h. sie ist in der Substanz, die sich zur Causalität erschließt, eine nur accidentelle Bestimmung, deren Dasein oder Nichtdasein in die Form der Erscheinung zwar eine Modification bringen, sie selbst aber nicht erzeugen kann. Weil sie also nicht selbst die wirkende Ursache ist, so wird sie oft auch als Eine der Bedingungen ihrer Thätigkeit erklärt und kann sich auch in eine Vielheit von Ursachen ausbreiten. Die Reflexion, welche den Causalproceß von Außen durchmustert, geht hier gern von einem Auch zu einem andern. Eine Ernte ist mißrathen, so soll die zu große Hitze in dem einen Monat, aber auch die zu große Nässe in dem andern, aber auch der starke Nebel oder der zu lang anhaltende Ostwind u. s. w. die Ursache sein. Jemand erkrankt, so soll, daß er sich erkältete, aber auch, daß er einst zuviel gegessen, aber auch, daß er sich geärgert, aber auch, daß er zuviel gearbeitet u. s. w. die Ursache sein. Jemand ist berühmt geworden, so soll, daß er sich hervorgethan, aber auch, daß er Glück oder Unglück gehabt, aber auch, daß er viele Verbindungen unterhalten, aber auch, daß er die Gunst eines mächtigen Fürsten gewonnen u. s. w., die Ursache sein. Cicero in seinen philosophischen Dialogen ist für dieses etiam atque etiam reich an Umschreibungen mit accedit, quod, mit caeterum, mit superest, reliquum est, praeterea, mit non negligendum quoque esse videtur u. s. w., bis er mit der causa tamen principalis zur Sache kommt. Die Menschen streiten gern über den Vorzug, welche sie dieser oder jener der verschiedenen mitwirkenden Ursachen geben möchten, namentlich bei dem Besprechen von Kriegen oder Revolutionen und endigen solche Betrachtungen dann entweder mit der Einsicht, daß Alles dahin zusammenwirkte oder daß alle diese Ursachen doch umsonst wirksam gewesen sein würden, wenn nicht außer ihnen noch Eine thätig gewesen wäre. Diese eine, welche dann die vielen Mitursachen in sich zusammenfaßt, ist eben die wirkliche Ursache.

Das Verhältniß von Ursache und Wirkung ist nicht nur in der Qualität, sondern auch in der Quantität gleich. So groß die Ursache, so groß auch die Wirkung. Da die Substanz nur nach ihrer Nothwendigkeit wirkt, so muß die Größe der Wirkung der Größe der Ursache proportional sein. Sie kann nicht kleiner, aber sie kann auch nicht größer sein. Die geistreiche Rhetorik spielt gern damit, aus kleinen Ursachen große Wirkungen und umgekehrt aus großen Ursachen kleine Wirkungen — das nascitus ridiculus mus des Horaz — hervorgehen zu lassen. Im Mechanischen und Chemischen berechnen wir im Voraus die Wirkungen, weil wir die Größe der Ursache genau bestimmen können, deren Effect mit ihr als ein exactes Correlat übereinstimmen muß. Im Organischen und im Geistigen wird die Berechnung schwieriger, weil die Natur der Ursachen eine vielseitigere und zartere wird. Hier sind es bei der Auffassung des Causalprocesses vorzüglich die Miturfachen, welche den Blick zerstreuen. Man verwechselt die Form der anfänglichen oder letzten Erscheinung mit der Ursache oder der Wirkung selbst, um die Freude zu haben, sich über eine Größe zu erstaunen, die aus so kleinen Ursachen entsprungen sei, oder eine Winzigkeit zu verlachen, welche das verächtliche Resultat so großer Veranstaltungen ausmache. Man läßt die wirkende Ursache in die kleinen Umstände aufgehen, in deren Mitte sie thätig wurde und übersieht bei dieser Vermischung die eigenthümliche Energie der Substanz, welche sich in die ganze Reihe der von ihr ausgehenden Wirkungen continuirt; ja, man vergißt, daß das Quantum ohne seine Qualität bedeutungslos ist und bleibt bei dem sinnlichen Schein der Größe stehen. Man erstaunt sich z. B. über die ungeheure Kraft, die ein Cubikfuß Wasser, in Dampf verwandelt, ausübe. Allein als Dampf ist ja das Wasser nicht mehr Wasser, sondern eine elastische Flüssigkeit, die sich nach allen Seiten ausdehnt und, wo sie Widerstand findet, einen Druck bewirkt, der gerade so groß ist, als die Spannung des Dampfes, die wiederum gerade so groß ist, als der Grad der Erhitzung des Wassers. Wenn ein wenig Blausäure hinreicht, einen Menschen augenblicklich zu tödten, so ist es eben nur Blausäure, deren specifische Substanz eine solche Wirkung hat. Aus einer Eichel kann ein mächtiger Baum ent-

sprossen, weil sie eine Eichel ist. Aus einer Erdbeere wird immer nur ein niederer Strauch erwachsen. Ein so kleines Thier, wie die Nonnenraupe, verwüstet ganze Wälder. Allein nicht diese einzelne Raupe bewirkt die Zerstörung, sondern die Fruchtbarkeit des Insects, die in kurzer Zeit Milliarden hervorbringt. Als Insect aber steht die Raupe höher, als die Pflanze, deren Bast sie zernagt und hat insofern Gewalt über sie. Wenn ganze Erdschichten, ganze Gebirgszüge das Product kieselschaaliger Infusorien, ganze Inseln das Product kleiner Korallenthierchen, ungeheuere Kreidelager das Product kleiner Schnecken sind, so ist es ja nicht das einzelne Thierchen, welches diese Massen aufthürmt, sondern es sind Milliarden solcher Thierchen, deren todte Reste wir in ihnen vor uns haben. Und welche Länge der Zeit war nicht erforderlich, diese Massen aufzuschichten! Unsere heutige populäre Geologie, namentlich nach der Lyellschen Richtung hin, läßt uns ja oft genug über die Zeiträume erstaunen, die zur Bildung nur einer kleinen Insel an Albions Ufern erforderlich gewesen sein sollen. Die Manier, die Kleinheit der ersten außerordentlichen Erscheinung einer Ursache mit der Größe ihres Totaleffects zu contrastiren, ist vornämlich auch in der rhetorischen Behandlung des geschichtlichen Pragmatismus beliebt. Die Unscheinbarkeit des anfänglichen Auftretens eines welthistorisch gewordenen Individuums wird lebhaft geschildert, um dieser Kleinheit die Größe der von seinem Wirken ausgegangenen Umgestaltungen eben so lebhaft entgegensetzen zu können. Kanzelredner ergehen sich gern in der Schilderung des armen Jesu von Nazareth, des Zimmermannssohnes, oder des armen Martin Luthers, des Bergmannssohnes, um aus so kleinen Ursachen so große weltbewegende Wirkungen, wie das Christenthum und die Reformation, hervorgehn zu lassen. Wenn aber der eine nicht Jesus, der andere nicht Luther gewesen wäre, d. h. wenn diese Individuen nicht in ihrem großen Geist und Gemüth die ganze durch sie bedingte Zukunft anticipirt hätten, so würde die Größe der Wirkung, in welche ihr ursachliches Wirken sich später entfaltete, umsonst auf sich haben warten lassen. Hegel geißelt in seiner Logik die Manier, mit einem in der Geschichtsschreibung gewöhnlich gewordenen Witz für die umfassende und tiefe Begebenheit *)

eine Anekdote als erste Ursache anzuführen; der innere Geist der Begebenheit hätte nicht erst einer solchen äußern Erregung bedurft oder deren eine unzählige Menge anderer gebrauchen können, um von ihnen in der Erscheinung anzufangen, sich Luft zu machen und seine Manifestation zu geben und vielmehr sei umgekehrt so etwas Kleinliches und Zufälliges erst von ihm zu seiner Veranlassung bestimmt worden; jene Arabeskenmalerei der Geschichte, die aus einem schwanken Stengel eine große Gestalt hervorgehen lasse, sei daher wohl eine geistreiche, aber höchst oberflächliche Behandlung. In diesem nämlichen Sinn sagt J. H. Koosen (der Streit des Naturgesetzes mit dem Zweckbegriff, Königsberg, 1845, 239) treffend: „Der dreißigjährige Krieg war eher da, als die Kaiserlichen aus dem Fenster geworfen wurden, die Französische Revolution hatte begonnen, noch ehe den Leuten das Geld ausging oder die Köpfe abgeschlagen wurden; dies waren blos einzelne, wenn auch dem Menschen sehr nahegehenden Erscheinungsweisen jener Ereignisse. Dem Verstande aber, der die Geschichte allein in den Erscheinungen sieht, erscheint es sehr plausibel, daß so große Begebenheiten, wie die obigen, auch mit etwas recht Handgreiflichem, wie Kopfabschlagen oder kein Geld haben, anfangen müssen."

b) Das Substrat.

Eine Substanz wird Ursache, indem sie im Heraussetzen ihres Wesens zur Wirkung in der Selbstständigkeit eines andern Daseins zeigt, was sie an sich ist. Innerhalb der erscheinenden Welt kann aber eine Substanz, um sich zu manifestiren, sich ein Dasein voraussetzen, an welchem sie durch seine von ihr gesetzte Veränderung erscheint. Ein solches Dasein ist nicht Mittel im Sinn des Zweckbegriffs, sondern es ist für die wirkende Substanz zufällig, obwohl es mit ihr irgendwie gleichartig sein muß, da sie es sonst nicht ergreifen und durch sich bestimmen könnte. Es ist auch nicht Object, dem die Ursache als Subject gegenüberstünde. Und doch hilft es die Wirksamkeit der Substanz zu vermitteln. Ein solches Dasein, das sich die Macht der Substanz zur Manifestation ihrer Eigenthümlichkeit unterbreitet, nennen wir Substrat oder, weil die Substanz als Ursache nur ihren Durchgang

durch dasselbe nimmt, Mittelursache, causa instrumentalis. Substrat ist für den Begriff den Causalität dasselbe, was die Grundlage für den Begriff des Grundes. Macht ist die Substanz in ihrem Insichsein als die Möglichkeit, sich als Ursache zu setzen. Wenn die Macht sich nicht blos zur Schau stellt, sondern wenn sie thätig wird, so wirkt sie als Gewalt, die gegen ein anderes Dasein sich negativ verhält und es zu einem gegen sie selbst Accidentellem herabgesetzt. Dies vermag sie jedoch nur, sofern zwischen ihr und dem Dasein, dessen sie sich bemächtigt, eine Einheit des Wesens existirt, so daß die Zufälligkeit und Fremdheit des Daseins ein Schein ist, der sich darin aufhebt, daß das Dasein unfähig ist, der Gewalt, welche die Macht ihm anthut, Widerstand zu leisten. In der Bemächtigung und Gewältigung wirkt aber die Substanz lediglich nach ihrer Nothwendigkeit und wird deshalb, weil das Dasein durch sie unabwendlich Noth leidet, kalt, unerbittlich, grausam, schonungslos, blind und dämonisch genannt, wie die Klapperschlange dem Vögelchen magische Gewalt anthut, das, wenn auch zitternd und widerstrebend, doch von selbst in ihren aufgesperrten Rachen fliegt, oder wie der Sclav in Persien seinem Herrn mit gekreuzten Armen zuruft: ich sei dein Opfer! Der Zweck ist der Begriff einer Ursache, welche den Begriff ihres Mittels in sich schließt, wohingegen die einfache Causalität zwar nach ihrer Nothwendigkeit rücksichtslos wirkt, aber in ihrer Beziehung nach Außen zufällig erscheint. Das Dasein, auf welches sich bezieht, muß ihr seinem Wesen nach inhäriren, allein die Realisirung dieser an sich vorhandenen Unterordnung ist actu für die Substanz so zufällig, als für das Dasein, an welchem sie als dessen Schicksal zu Tage kommt. Auf dem Standpunct des bloßen Schicksals ist nicht von Recht, nur von Macht die Rede; der Schuldige erliegt ihm, aber auch der Unschuldige mit ihm. Es ist so, wie es ist und kann weder durch Bitten noch durch Handeln geändert werden. Es zertrümmert, was sich seinem Verhängniß entgegenstemmt, wie die Lawine, die, vom Gipfel des Berges im unaufhaltsamen Sturz anschwellend, schonungslos, Wälder, Heerden, Hütten und Menschen begräbt. Wenn die naturalistische Rechtsphilosophie die Macht mit dem Recht identificirt, so ist hier vom Recht nur uneigentlich die

Rede, weil dasselbe ohne die Freiheit und Schuld des Willens undenkbar ist. In der Natur reicht, bildlich gesprochen, das Recht eines Wesens so weit, als seine Macht. Der Grashalm ernährt sich von Wasser, Luft, und Licht; das Schaaf frißt das Gras; der Wolf frißt das Schaaf; der Blitz tödtet den Wolf. Dies Alles geschieht nach der Nothwendigkeit der Natur, allein der Ausdruck Recht ist für diese unpassend, weil das Recht erst mit dem Willen sich begründet, in dessen Idee die Gerechtigkeit und mit dieser die Nothwendigkeit liegt, den Schwächern in seinem Recht gegen den physisch Stärkern zu schützen. Dies ist der Zweck aller politischen Gemeinschaft, aller ethischen Gemeinwesen. Spinoza auf seinem Standpunct der reinen Substantialität, die alle Zweckmäßigkeit von sich ausschließt, verfuhr folgerichtig, wenn er potestas und jus identisch setzte. Aber dies Dogma, welches allen Tyrannen und Usurpatoren, Allen, welche den Werth menschlichen Handelns nur nach dem materiellen Erfolge bemessen, so sehr schmeichelt, widerspricht der Sittlichkeit, für welche das Gerechte die Macht ist, die äußerlich und vorübergehend ohnmächtig erscheinen kann, ohne deshalb im Geringsten die Möglichkeit einzubüßen, weiterhin zur Gewalt gegen die Ungerechtigkeit zu werden. Die Tyrannen auf ihren Thronen zittern trotz ihrer Macht vor dem Geist der Gerechtigkeit. Ein Märtyrer erliegt der Gewalt, aber deshalb erliegt die Sache nicht, für die er stirbt, falls sie eine gerechte ist. Im Gegentheil wird sie durch seinen Tod befestigt und wird eines Tags beweisen, daß ihr Recht auch die Macht besitzt, sich zur Geltung zu bringen. Noch nie ist das Blut eines wahrhaften Märtyrers umsonst vergossen und die dankbare Nachwelt hat die Namen der Edlen, die für die Sache der Menschheit den Tod erlitten, in unsterblichem Gedächtniß bewahrt.

Das Substrat bringt nicht selbst etwas hervor, gibt aber der Ursache den Stoff, an welchen sie mit ihrer Thätigkeit anknüpfen kann, ohne daß derselbe eigentliches Mittel im teologischen Sinn wäre. Das Rad eines Wagens, der von Pferden gezogen wird, rollt auf dem Boden um, thut ihm Gewalt an, drückt ihm seine Spur ein, ist aber seinerseits so gleichgültig gegen ihn, als er gegen das Rad; er ist nur ein Substrat für seine Bewegung. Chemische Substanzen bedürfen, ihren Antagonismus zu

realisiren, eines luftigen oder flüssigen Menstruums, welches nicht die Ursache ihres Processes ist, die nur in ihrer Polarität liegt, sondern nur eine casau instrumentalis ausmacht. Der Begriff des Mittels im eigentlichen Sinn fällt für jede chemische Substanz in die ihr entgegengesetzte. Die Pflanze erwächst aus ihrem Keim nach ihrer eigenen Nothwendigkeit, macht aber den Boden, indem sie sich in ihm einwurzelt und seine Säfte an sich zieht, zu ihrem Substrat. Ursache des Schlafs ist nur die Polarität des Lebens selber. Mittel, den Schlaf hervorzubringen, sind narkotische Substanzen. Das Lager aber, welches das lebendige Individuum sich zurecht macht, ist ein Substrat, leichter und bequemer zu schlafen. Für Substrat sagt man auch Element, στοιχεῖον, welches auch nicht Ursache des Lebendigen oder das Mittel seiner Existenz im engern Sinn, aber doch die Voraussetzung für seine Verwirklichung ist. Das Wasser ist nicht die Ursache der Existenz des Fisches; auch ist das Wasser nicht die Nahrung des Fisches, aber das Substrat seiner Bewegung. So sagen wir auch von einem Menschen, dessen Wirksamkeit in einem adäquaten Stoff sich bewegt, er habe den rechten Boden oder das rechte Element seiner Thätigkeit gefunden. Es liegt nahe, daß die Substanz im Drange ihrer Nothwendigkeit erfinderisch wird, sich den Uebergang zur Wirksamkeit zu ermöglichen und daher für ein ihr gerade versagtes Medium sich ein Anderes zum Substrat macht, wo denn der Begriff des Surrogates eintritt, den wir schon früher erörtert haben.

Das Substrat ist aber nicht nur ein Ding, ein in sich ruhendes Dasein, sondern es kann ebensowohl in einem gewissen Verhältniß von Dingen, Personen, Begebenheiten bestehen. Wir nennen dies Verhältniß die Umstände. Circumstantiae variant rem. Sie sind als solche ein Zufall, der aber dem Wirken einer Substanz entweder positiv entgegenkommt, so daß es für sie verführerisch ist, sich auf ihn einzulassen, oder der negativ gegen die Wirksamkeit einer Substanz sich abschließt und sie hemmt. Ein solcher Zufall ist die Veranlassung oder Gelegenheit. Es kommt nun auf die Thätigkeit der Substanz an, ob sie ihrerseits zu der Veranlassung, die sich bietet, zur Gelegenheit, die sich eröffnet, sich positiv oder negativ verhält. Die Gelegenheit ist da, muß

aber abwarten, ob sie als Substrat der Causalität genommen wird. Sie ist noch nicht selbst Ursache, sondern das für sie empfängliche, die Substanz zur Thätigkeit reizende Dasein. Sie ist da, wie in den Entreacts der Pariser Theater die Händler mit Operngukern und Brillen ihren Kram mit den Worten ausbieten: Voilà l'occasion des lunettes! Ob Jemand ihnen eine Brille abkauft oder abmiethet, haben sie abzuwarten. Die Substanz ihrerseits sucht nach einer Veranlassung oder Gelegenheit, sich als Ursache zu setzen. Da sie das wirkende Wesen ist, so macht sie sich nicht nur aus Etwas eine Veranlassung, sondern sie schafft sich, wie man sagt, eine solche auch aus Nichts. Sie bricht nach dem Sprichwort die Gelegenheit vom Zaun und qualificirt, was es sei, zum Substrat, woran sie ihre Thätigkeit anknüpft. Ein hypochondrischer Mensch findet immer Veranlassung zum Klagen und ein zänkischer immer Gelegenheit zum Streit. Staaten sind, Krieg mit einander anzufangen, noch nie um eine „gerechte" Veranlassung verlegen gewesen. Die Englische Industrie bedarf einer steten Erweiterung ihres außereuropäischen Marktes, je mehr die Industrie auf dem Continente Europa's selbst den Europäischen Absatz vermindert. So suchen die Engländer überall nach neuen Handelswegen und sind im Begriff, sich durch die reichen Wasseradern in Centralafrika, den Quorea und Benue hinauf, eine bis dahin ungeahnte Gelegenheit zu schaffen. Die Umstände an sich sind als einfache Thatsachen nur ein Material für die Causalität. Die Freiheit des Geistes kann, was unmittelbar als eine Ungunst der Umstände erscheint, in eine günstige Gelegenheit umwandeln, wie Scipio Africanus, als er auf dem Ufer Karthago's beim Landen hinfiel, das böse Omen, das im Fallen lag, sofort in das Gegentheil verkehrte, indem er ausrief: Africa, te teneo! Wir Menschen enden daher die Betrachtungen unseres Schicksals oft mit dem Bekenntniß des Gemahls der schönen Angelica, jenes reichen Bauers, George Dandin, der am Schluß des ersten Actes bei Moliere im höchsten Zorn gegen sich ausruft: Ah que je ... vous l'avez voulu, vous l'avez voulu, George Dandin, cela vous sied fort bien, et vous voilà ajusté comme il faut, vous avez justement ce que vous méritez." Hätten die Menschen die Umstände anders benutzt, hätten sie ihnen eine andere Bedeutung gegeben,

so würde freilich Alles ganz anders gekommen sein. Sie haben es aber nicht gethan und so hat es denn nicht anders, als geschehen, kommen können. Wird eine Gelegenheit versäumt, so ist sie unwiderruflich dahin. Es ist umsonst, ihre Wiederkehr zu erwarten, denn die neue Gelegenheit ist immer nur scheinbar dieselbe. Das nur passive Warten, ob nicht eine Gelegenheit sich finden werde, kann leicht zu der lächerlichen Rolle des Bauers bei Horaz führen, der, am Ufer sitzend, auf die Gefälligkeit des Flusses wartet, daß derselbe vorüberströme, ihn trocknen Fußes zum Jenseits gelangen zu lassen:

rusticus exspectat, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevom.

In der Geschichte der Philosophie hat der Cartesianismus den zwar aus seinen Principien folgerechten, darum aber nicht weniger abgeschmackten Occasionalismus von Arnold Geulinx zur Folge gehabt. Er beruhete auf dem Dualismus der ausgedehnten und denkenden Substanz. Keine derselben vermag ihrer Natur nach auf die andere zu wirken. Materie und Geist sollen nach dem Cartesianischen System als absolut heterogen einander nur ausschließen. Es bedarf also, da doch die Thatsache existirt, daß wir unsern Körper nach unserer Absicht bewegen, der Vermittelung durch eine von dem Gegensatz freie Substanz. Dies ist Gott, dessen Assistenz meine Glieder bewegt. Ich gebe Gott also durch die Absicht, meinen Arm aufzuheben, Gelegenheit, als causa efficiens zu interveniren und erhalte ihn so in einer beständigen Wunderwirksamkeit.

### c) Der Causalnexus.

Das Verhältniß von Ursach und Wirkung erzeugt einen Zusammenhang des Daseins, der zu einem Progreß in's Unendliche sich gestaltet. Die Substanz setzt sich als Ursach in der Wirkung; die Wirkung als ein gesetztes von dem Dasein der Substanz unterschiedenes Dasein kann selbst wieder Ursache werden: die Wirkung dieser Ursache abermals Ursache und so in's Unendliche fort. Je nachdem nun von einem bestimmten Puncte aus vorwärts oder rückwärts gegangen wird, erscheint der Causalnexus als Progreß oder Regreß; dort wird von einem Dasein als Wirkung zu seiner Ursache, von dieser als einer Wirkung

wieder zu einer Ursache u. s. f., hier von einer Ursache zur Wirkung, von ihr als einer Ursache zu einer weitern Wirkung und so ins Unendliche fortgegangen.

Aber diese Doppelbeziehung jedes Daseins als Ursache und Wirkung existirt nur in der Reihe der empirischen Erscheinungen, denn an und für sich geht das ursprüngliche Wesen nicht wieder als Wirkung auf eine noch andere Ursache zurück, die abermals Wirkung einer noch weiter zurückliegenden Ursache wäre. Nur relativ kann ein selbstbewirktes Dasein als die erste Ursache oder als die letzte Wirkung betrachtet werden. Der Aether kann mit seiner rotirenden Bewegung als die erste Ursache der Natur; der Anschlag von Luthers antipapistischen Thesen 1517 an die Thür der Wittenberger Schloßkirche als die erste Ursache der Deutschen Reformation angesehen werden. Umgekehrt kann der Mensch als die letzte Wirkung der progressiven Naturproduction, die Concordienformel als die letzte Wirkung der Lutherischen Reformation gelten. Allein nur relativ, denn über die ersten und letzten Puncte gehen wir zu einer weiteren Verursachung wie zu einer weitern Auswirkung fort.

Die schlechthin erste Ursache ist zugleich die letzte, bis zu welcher der Regreß möglich ist. Weil sie nicht wieder Wirkung einer Ursache sein kann, muß sie absolut und durchaus einfach sein. In negativer Form sagte Newton: causae praeter necessitatem non sunt multiplicandae. Die causa soll eben das ursprünglich wirkende Wesen selber sein. Die Alten sprachen von den ersten Ursachen im Plural, ἄλτια πρῶτα, ἀτια ἄπια, κυριῶς ἄιτια, ἄρχαι πρῶται. Sie können, als causa sui sensu eminentiori nicht Gegenstand sinnlicher Wahrnehmung werden, denn das Erste, bis zu welchem die empirische Analyse zurückgeht, ist immer schon Product. Der Gedanke muß deshalb hier transscendent werden, weil er zum übersinnlichen Grund der Existenz fortgedrängt wird, gegen dessen Anerkennung der Sensualismus sich aus allen Kräften sträubt. Erst im Begriff der Idee können wir eine genügendere Lösung dieses schwierigen Problems finden. Hier wollen wir einstweilen nur die richtige Auffassung der Vexirfragen erwähnen, mit welchen der Sensualismus zu imponiren sucht, indem er fragt, ob die Ursache oder

die Wirkung eher gewesen sei? Empirisch ist das Ei ein Product des Huhns. Was war nun, fragt er, eher, das Ei oder die Henne? Eine solche Frage kann man nicht eben so einfach, als sie gethan wird, beantworten. Sagt man, das Ei sei eher gewesen, so fragt sich, woher? Sagt man, die Henne, so fragt sich ebenfalls, woher? Und da der Eierstock der Henne ohne Befruchtung das Ei nicht zum Product haben würde, so ist es mit der Henne nicht genug, sondern man bedarf auch noch des Hahns. Die sinnliche Auffassung blickt, ohne ein Ei, ohne eine Henne vor sich zu haben, in den unfruchtbaren Schooß des absolut Leeren, aus dessen Nichts Nichts werden kann. Allein dieser Anlauf, das Ei oder die Henne so ganz abrupt haben zu wollen, ist eben ein verkehrter, denn das Huhn kann nur in der *Reihe der Organismen* begriffen werden, in welcher es eine nothwendige Stufe der Entwickelung des Thiers ausmacht. Das *Wie* der empirischen Genesis des ersten, so zu sagen, factischen Huhns ist gar nicht verschieden von dem Wie jeder andern empirischen Existenz als eines Erstlings der Erscheinung. In diesem Sinn ist es daher zweifellos, zu antworten, daß das Huhn unbedingt eher gewesen als das Ei, denn das Huhn als Hahn und Henne ist das nothwendige Product der Entwickelung des thierischen Organismus. Man nehme die Gallinaceen aus der Reihe der Vögel hinweg und man wird sofort die morphologische Lücke gewahren, die damit eintritt.

Die Causalität als solche wirkt auf einen bestimmten Punct, in welchem sie als ein Effect hervorkommt, der als ein *anderes* Dasein von ihr unterschieden ist, wenn er auch dem Wesen nach mit ihr übereinstimmt. Fluth und Ebbe sind etwas Anderes, als Sonne und Mond, welche sie bewirken; die Fruchtbarkeit der Nilufer etwas Anderes, als die Ueberschwemmung, welche sie verursacht; die Herrschaft eines Volks über ein anderes etwas Anderes, als der Krieg, der sie zum Resultat hatte; das Vermögen eines Menschen etwas Anderes, als die Mühen, durch die es erworben u. s. w. Das, was als Ursache wirkt, ist aber in dem Gewirkten actu gesetzt und diese Thätigkeit als die *directe* Beziehung zwischen Ursach und Wirkung nennen wir die *Hauptwirkung*; die Substanz geht in sie mit ihrer wesentlichen Energie über,

ohne sich deshalb in ihrer Selbstständigkeit aufzugeben. Insofern von dieser Wirkung als Ursache wiederum andere Wirkungen ausgehen, sind dies indirecte oder Nebenwirkungen, z. B. daß durch die Ebbe ein Uferland bloß gelegt, durch Ueberschwemmung eines Flusses Bäume ausgewurzelt, Vieh ertränkt, durch die Herrschaft eines fremden Volkes der Charakter des überwundenen zur Verstellung und Tücke verderbt, durch die Größe eines gesammelten Vermögens Hochmuth im Besitzer erzeugt wird u. s. w. An sich ist der Causalproceß der peripherischen Wirkung der nämliche wie der der centralen; er wird durch seine Ursache eben so direct hervorgebracht, allein die Ursache selber ist eben schon Wirkung. Denken wir uns die directe Wirkung als eine lineare Beziehung von a auf b, so können wir uns die indirecte unter der Form von Queerlinien vorstellen, die rechts und links von a b ausgehen und ihren Verlauf für sich haben. Die Ursache a, die sich in b als Wirkung setzt, bringt während dieses Processes noch andere Wirkungen hervor, die nicht als solche in den ursprünglichen Causalnexus, der sich nur auf das Resultat b richtet, eingeschlossen sind, sondern als secundäre sich nebenher aus ihm ableiten. Eine solche Nebenwirkung in ihrer besondern Causalreihe bezeichnen wir auch als eine Seitenverbreitung der Hauptwirkung. Unsere Gewöhnung läßt uns unser Augenmerk freilich auf die directe Wirkung richten, theils, weil wir selber, wenn wir etwas durchsetzen wollen, das Verhältniß von a und b als ein zunächst ausschließliches fassen müssen, theils weil allerdings die Thätigkeit der Substanz am Entschiedensten in b erscheinen wird. An sich aber breitet sich jede Ursächlichkeit eigentlich nach allen Seiten, also in sphärischer Form aus, wie auch die Kugelform oder wie man jetzt, nach dem Vorgange Boutigny's sagt, der sphäroidale Zustand die Urgestalt alles Materiellen ist. Wir können von den Seitenverbreitungen die eine oder andere hervorheben; wir können mit dem beliebten „Auch" der empirischen Reflexion von einer zur andern übergehen; allein im Grunde übt die Ursache, indem sie wirkt, eine Wirksamkeit nach allen Richtungen hin aus. Daß wir Menschen nur a und b als Anfang und Ende verbinden, liegt nicht in der Sache selbst.

Bei der Betrachtung eines Planeten sprechen wir von der Wirkung, welche die Attraction seines solaren Centralkörpers auf ihn ausübt; allein nicht dieser allein zieht ihn an, sondern alle himmlischen Körper bis zu die letzten Regionen des Sternenalls ziehen den Planeten eben sowohl an, als er umgekehrt sie alle ohne Ausnahme attrahirt; die Attraction, die im Verhältniß von a zu b als eine gerade Linie erscheint, wirkt nach allen Seiten als eine sphärische. Wird eine Kanone auf einen bestimmten Punct gerichtet, so haben wir sie dabei nur als Ursache einer bestimmten Veränderung im Auge; die Bombe, welche durch das Dach eines Hauses schlägt, ist das Ziel und die Wirkung des Schusses. Beschränkt sich aber die Wirkung desselben auf diese Zerstörung? Erschüttert die Kugel nicht, während sie fliegt, die Luft, drückt sie nicht durch die Luft auf alle in der Nähe befindlichen Gegenstände, bringt sie nicht einen eigenthümlich summenden Ton hervor, glühet sie nicht, so daß sie in der Dunkelheit ihren Pfad erhellt? Ein Mensch wird krank, so ist der Schmerz der Desorganisation die nächste Wirkung und der Arzt muß sich hüten, nicht eine laterale Nebenwirkung mit dem centralen Hauptheerde der Krankheit zu verwechseln. Beschränkt sich aber die Wirksamkeit der Krankheit auf die Verstimmung oder Entbildung Eines Organs, der Lunge, Leber, Milz, des Magens, der Nieren u. s. w.? Afficirt nicht das Leiden des Einen Organs allmälig den gesammten Organismus? Und bleiben die Wirkungen hierbei stehen? Verstimmt sich nicht das Gemüth? Werden die Arbeiten des Kranken nicht gehemmt? Verursacht die Heilung nicht Kosten? Wird nicht die Umgebung des Kranken in Mitleidenschaft gezogen? Dehnt sich also die Wirksamkeit der Krankheit nicht nach allen Seiten hin aus?

Zwar sprechen wir von localen Wirkungen, die auf einen gewissen Raum, von temporären, die auf eine gewisse Zeit beschränkt sein sollen, allein nichts ist gewisser, als daß solche Thatsachen ihre Wirkungen weit über ihre äußern Schranken ausbreiten und durch ihre Seitenverzweigungen mit einer Menge von Beziehungen verwachsen, die sich vielleicht nur unserer Beobachtung entziehen. In den Wissenschaften enthüllt uns der Fortschritt derselben oft die Erkenntniß von causalen Zusammenhän-

gen, welche die unmittelbare Auffassung als locale und temporäre Phänomen zu isoliren genöthigt gewesen war. So schienen die Gewitter im Winter an der schneebedeckten Küste Norwegens eine ganz locale Thatsache, über die man sich lange Zeit verwunderte. Aber woher diese Wintergewitter? Von dem westlich warmen Luftstrom. Woher dieser? Von dem warmen Wasserstrom, der aus dem Golf von Mexiko über die Bahamainseln nach Nordost fließt und an den Küsten Irlands und Norwegens mit immer schwächerem Zuge anprallt. Woher aber dieser? Von dem Rotationsstrom des Weltmeers, durch welchen das Wasser um das Cap der guten Hoffnung herum auf Amerika hindrängt und von den Ufern Centralamerika's nach Nordost rückläufig wird. Und woher dieser Strom? Von der Rotation der Erde von Westen nach Osten, welche die entgegengesetzte Strömung des Meeres von Osten nach Westen bewirkt. So hängt ein Wintergewitter in den Norwegischen Fjorden mit der kosmischen Bewegung der Erde zusammen. Eine neue Mode tritt zuerst als eine Ausnahme von der herrschenden Tracht auf. So ist sie eigentlich noch nicht Mode, sondern eine locale, als Curiosität vielleicht belächelte und verspottete Erscheinung. Wenn sie aber die Stimmung der Zeit symbolisch ausdrückt, so wird sie Mode und bewirkt eine allgemeine Umänderung der bestehenden Tracht. Warum ist Paris die Werkstätte der Mode der ganzen Welt? Nicht nur, weil die Pariser den meisten Geschmack, sondern auch, weil sie die feinste Fühlung des allgemeinen Weltzustandes haben. Und warum haben sie diese? Weil Paris das sociale Centrum der Europäischen Nationen ist, die insularen Briten nicht ausgeschlossen, die ja in St. Honoré ganze Straßen bewohnen. Für Pilatus und Kaiphas war die Kreuzigung Christi eine bloße Localbegebenheit, wie diese Auffassung auch im Bericht des Tacitus noch durchklingt. Allerdings hörte Christus mit seiner Kreuzigung auf, zu leben, aber die Wirkung seines Todes continuirt sich in zahllosen und unübersehlichen Formen durch die Menschheit. Weil Christi Tod die intensivste aller Thatsachen, so hat sie auch als Ursache den größten extensiven Umfang der tiefsten und vielseitigsten Wirkung.

Eine Wirkung hört auf, wenn die Ursache aufhört. Die Ursache hört auf, wenn die Substanz, von welcher die Wirkung ausgeht, zu existiren aufhörte, oder wenn sie aufhört, sich zur Ursächlichkeit zu bestimmen und aus ihrem Wirken in sich zurückgeht. Dies Letztere ist oft die Folge des Mangels eines Substrates, wodurch die an sich mögliche Wirksamkeit der Substanz zur Unthätigkeit verurtheilt wird. Wenn aber auch eine Ursache zu wirken aufhört, so hören deshalb nicht die von ihr gesetzten Wirkungen auf, ihrerseits als Ursachen fortzuwirken. Die großen Revolutionen der embryonischen Periode in der Bildung unserer Erde haben längst aufgehört, allein die von ihnen hervorgebrachten Wirkungen nicht eben so, noch immerfort als Ursachen thätig zu sein und unsere moderne Industrie z. B. verbrennt die Wälder, welche die Urzeit unseres Planeten verkohlte und vergrub, zum zweiten Mal. Die Kreuzzüge haben längst aufgehört, aber die Wirkungen derselben sind auch noch in unserer heutigen Civilisation fühlbar.

Weil also ein Dasein gar nicht existiren kann, ohne nicht irgendwie zu wirken; weil es durch Vermittelung der Wirkung, die es erzeugt, wieder andere Wirkungen, die wieder zu Ursachen werden, hervorbringt; weil also, von welchem Punct man auch beginne, regressiv und progressiv, Uebergänge zu allen andern Puncten fortleiten, so entsteht ein Zusammenhang von Allem mit Allem, ein nexus rerum omnium cum omnibus, in welchem die Erscheinungen sich als nähere oder entferntere Ursachen und Wirkungen zu einander verhalten, wie man scherzend gesagt hat, daß ein Glas Wasser, an China's Küsten in den Ocean geschüttet, die Ursache werden könne, daß ein Schiff an Englands Küste scheitere.

Die Täuschungen bei der Auffassung des Causalnexus gehören eigentlich in die Psychologie und sollen deshalb hier nur insoweit erwähnt werden, als die Natur des ursachlichen Verhältnisses dieselben ontologisch bedingt. Die Wirkung ist eine Folge der Ursache und diese Folge erscheint auch als eine Succession in der Zeit. Wenn eine Substanz zur Ursache wird, so ist sie das Prius ihrer Wirkung, die als Dasein von ihr sich unterscheidet. Hier wird daher die Täuschung möglich, das, was

der Zeit nach das Spätere ist, für die Wirkung von etwas der Zeit nach Früherem zu halten, was gleichwohl mit ihm in keiner causalen Verbindung steht. Dies ist der bekannte Trugschluß von dem post hoc, ergo propter hoc, der das Hauptfundament in der Unlogik des physischen und religiösen Aberglaubens ausmacht. Er begründet lediglich fictive Zusammenhänge, die nicht besser sind, als das: stat baculus in angulo, ergo pluit. Alexander Aphrodisias hat ihn in seiner Abhandlung von dem Schicksal und der Freiheit des Willens ausführlicher erläutert und wir heben daraus (Bibliothek der Griechischen Philosophen, Zürich 1782, IV, 208) folgende Stelle aus: „Fällt es nicht in's Auge, daß der Satz falsch ist: Alles, was auf ein Ding folgt, das hat in demselben Dinge die Ursache seines Daseins; oder: Alles, was einem Dinge vorgeht, ist desselben Dinges Ursache? Denn die Erfahrung zeigt uns an Dingen, die auf einander folgen, daß die spätern nicht allemal durch die frühern werden oder entstehen; es ist nicht Nacht, weil es vorher Tag gewesen; es ist nicht Winter, weil es vorher Sommer gewesen; es sind jetzt nicht die Isthmischen Wettkämpfe, weil zuvor die Olympischen gewesen. — Nicht das Aufstehen ist die Ursache des Gehens, sondern beider zusammen Ursache ist der Aufstehende und Gehende, oder desselben freier Entschluß. Sehen wir nicht, daß auf gleiche Weise die Ordnung, in welcher Tag und Nacht auf einander folgen, nnd die Abwechselung der Jahreszeiten eine und dieselbe Ursache hat? Denn es ist jetzt nicht Sommer, weil vorher Winter gewesen, sondern die Bewegung und der Umlauf jenes göttlichen Körpers und seine Wendungen in der Schiefe der Ekliptik sind die gemeinschaftliche Ursache des Tages und der Nacht und aller Jahreszeiten. Die Nacht ist nicht Ursache des Tages, noch der Winter die Ursache des Sommers, als wäre das Letztere an das Erstere gleichsam angekettet, bis und so lange das Letztere entsteht." — Eine andere Täuschung wird dadurch hervorgebracht, daß das Substrat, an welches die Thätigkeit der Substanz anknüpft, oder das Dasein, welches sie zur Gelegenheit macht, mit der Ursache selber verwechselt wird, als ob Wasser die Ursache des Schwimmens der Fische, Luft die Ursache des Fliegens der Vögel, Armuth die Ursache des Dieb-

stahls, die Vergnügungen, die eine große Stadt bietet, Ursache der Verschwendung u. s. w. seien. — Eine dritte Täuschung endlich wird durch den falschen Causalnexus in der irrigen Beziehung eines Daseins als Wirkung auf ein anderes als seine Ursache hervorgebracht, in welchen Irrthum das Erkennen um so leichter verfallen kann, je vielseitiger ein Dasein ist, wie z. B. viele Krankheiten in ihren ersten Symptomen sich sehr ähnlich sind, so daß sie als Wirkungen leicht auf eine falsche Ursache bezogen werden können. — Eine ausführliche Abhandlung über alle diese Formen der Täuschung des Bewußtseins hat Hume in seinen Essays im dritten Theil des ersten Buchs, das vom Verstande handelt, mit vielen Beispielen gegeben und gegen Ende im funfzehnten Abschnitt die Regeln zusammengestellt, nach welchen wir über Ursachen und Wirkungen urtheilen. Wenn Whewell's Geschichte der inductiven Wissenschaften mit Recht dadurch so interessant und lehrreich geworden ist, daß sie die Irrungen in Betreff der Causalität zum Leitfaden macht, an welchem die Geschichte der Wissenschaften sich fortgebildet hat, so darf in dieser Hinsicht J. Dümas Philosophie der Chemie. (herausgegeben von Bineau, Deutsch von Rammelsberger, Berlin, 1839) nicht weniger hervorgehoben werden, denn dies Buch ist, was der Titel nicht verräth, eine kritische Geschichte der Chemie von Stahl bis Berzelius.

### 3. Reciprocität.

Da eine Substanz direct nur Ursache ihrer Wirkung von gleichem Inhalt zu sein vermag; da ferner die Mittelursache zu ihr in einem homogenen Verhältniß stehen muß und endlich die Ursache nicht nur zur Wirkung, sondern Wirkung auch wieder zur Ursache wird, so ist die Causalität in Wahrheit Reciprocität d. h. Wechselwirkung der identischen Substanz mit sich. Wirkt eine Substanz, so ist die Wirkung als Dasein von ihrer Ursache verschieden. Die Ursache als die sich im Setzen der Wirkung manifestirende Substanz erscheint als das active, die Wirkung, als die gesetzte Substanz, als das passive Dasein und dasjenige Dasein, durch dessen Voraussetzung die Substanz thätig ist, als das Substrat ihrer Thätigkeit, auf dessen Kosten sie ihre Er-

scheinung nach Außen hin hervorbringt. An und für sich ist also eine Wirkung der Substanz nur in einem Dasein möglich, welches durch sein Wesen im Voraus ihr angehört. Als Ursache kann sie nur ergreifen und verändern, was an sich natura sua dazu bestimmt ist, ergriffen und verändert zu werden, wie ein Funke eine Pulvertonne in die Luft sprengt, während er im Wasser erlischt, wie eine tiefsinnige Philosophie den empfänglichen Geist entzückt, während sie an dem Flachkopf spurlos vorübergeht. Es existirt also für jede Causalität in der That nur Eine Substanz, die mit sich in Wechselwirkung tritt, indem sie als Erscheinung sich in eine active und passive unterscheidet. — Dies ist wieder nicht im Sinn des Spinozismus und Pantheismus zu verstehen, als ob überhaupt nur Eine Substanz existirte, sondern es gilt von jeder Substanz, für sie nun in concreto eine natürliche oder geistige. Mit dem Begriff der Reciprocität fällt die Mitte eines Substrats hinweg, weil an seine Stelle das Verhältniß von Substanz und Substanz tritt, worin jede Substanz die andere eben so bestimmt, als sie von ihr bestimmt wird. Ohne die als passiv erscheinende Substanz würde auch die als activ erscheinende nicht als Ursache thätig sein können. Wie sie in Beziehung auf sich Ursache ihrer selbst ist, so ist sie im Grunde in Beziehung nach Außen auch Ursache ihrer selbst, denn sie vermag ihr Wesen nicht zu ändern und kann in ihrem Wirken nur sich selbst bewirken. Sie würde aber gar nicht Ursache werden, wenn sie nicht wirkte und insofern macht die active Substanz sich selbst als passive zu ihrer Voraussetzung, so daß die passive damit die Bedeutung erhält, sich activ auf die active Substanz zu beziehen und damit diese als passive zu setzen. Der Unterschied einer activen und passiven Substanz fällt also in die eine und selbe Substanz und zwar in der Weise, daß sie, als die in beiden identische Actuosität, auf jeder Seite sowohl activ als passiv ist.

In der Entgegensetzung gegen sich als wirkende Ursache wird die Substanz zur **Gegenwirkung** d. h. zu einer Ursache, welche auf die als Ursache wirkende Substanz **zurückwirkt**. Indem sie dies thut, bewirkt sie, daß die Ursache wieder zur Wirkung bestimmt wird. Die Ursache erlischt also nicht mehr

in der Wirkung, sondern kehrt als Gegenwirkung in sich zurück, nur, um aus sich wieder zur Wirksamkeit überzugehen. Die Wirkung ist nicht blos ein von der Ursache gesetztes Dasein, sondern wird selbst wieder zur Ursache, welche die Ursache bewirkt. Es ist folglich die identische Substanz, die als Ursache sich zur Wirkung, als Wirkung sich zu einer Ursache bestimmt, die nicht blos in den Proceß übergeht, wieder Ursache einer andern Wirkung zu werden, sondern die als wirkende zur nämlichen Ursache wird, als deren Wirkung sie erscheint. Diese Verschlingung von Ursache und Wirkung, dieser Kreislauf von Ursache und Wirkung, von Wirkung und Ursache, dies untrennbare Ineinander von Activität und Passivität, ist ein unaufhörlicher Wechsel der Rolle. Thun und Leiden stellen wir uns gewöhnlich in der Einseitigkeit vor, als wenn das, was als Leiden erscheint, ein nur passives Dasein wäre und als wenn das Thun alles Leiden von sich ausschlösse, was nicht einmal von der absoluten Thätigkeit Gottes gesagt werden kann, wenn man ihm nicht absolute Gleichgültigkeit gegen Welt und Menschen zuschreiben will. Ein Dasein leidet, wenn ihm durch die Macht einer Substanz Gewalt angethan wird. Würde es aber leiden, wenn es für die Thätigkeit der Substanz nicht empfänglich wäre? Würde es leiden, wenn es nicht der Macht der Substanz sich entgegensetzte? Muß es nicht als ein der Erscheinung nach selbstständiges Dasein seine Eigenthümlichkeit geltend machen? Kann es derselben sich so entäußern, daß es ein reines Nichts würde? Und würde die Substanz auf ein bloßes Nichts wirken können? Unmöglich. Nur für den Unbegriff eines absolut bestimmungslosen, sich ewig gleichen und stupiden Atoms würden Activität und Passivität unmögliche Prädicate sein.

Im Leiden muß also selber ein Thun gesetzt werden, welches dem Thun, wodurch es bewirkt wird, entgegenwirkt. Mit Widerstreben sieht der Verstand sich genöthigt, den Uebergang des Activen in das Passive, des Passiven in das Active zuzugeben. Er unterscheidet im Mechanischen Attraction und Repulsion. Die eine soll ihm zufolge eine ganz andere Kraft als die andere sein. Während er aber das Wirken der Materie beschreibt, muß er zugestehen, nicht nur, daß jeder Körper eben

sowohl jeden attrahirt, als er von jedem attrahirt wird, daß also in der Attraction Wechselwirkung statt findet; sondern er muß auch zugestehen, daß jeder Körper jeden repellirt, wie er von jedem repellirt wird, daß also auch hier Wechselwirkung statt findet. Da nun aber Attraction und Repulsion zugleich existiren, so muß der Verstand sogar zugeben, daß die gedoppelte Wechselwirkung der positiven Attraction und der negativen Repulsion überall nur als ein identischer Act der Materie zu existiren vermag, die sich mithin activ und passiv auf sich selbst bezieht, indem Activität und Passivität sich beständig in einander verkehren. Als Einheit der Attraction und Repulsion ist die Materie in ihrer Cohäsion elastisch, so daß dem Druck der Gegendruck als durch ihn hervorgebracht entgegenwirkt. Wenn eine chemische Substanz sich mit einer andern verbindet, so ist jede activ, jede passiv und zwar jede in der andern. Wir sagen zwar: Eisen wird von Sauerstoff oxydirt und stellen uns dabei den Sauerstoff als activ, das Eisen als passiv vor. Aber leidet denn nicht auch der Sauerstoff vom Eisen? Bleibt er denn Sauerstoff für sich? Wird er nicht in Eisenoxyd verwandelt? Im Organischen ist es die Einheit des Lebens, die in allen Organen sich gleichmäßig auf sich bezieht, sie zur Wechselwirkung mit einander bestimmt, sie aus sich, sich in ihnen hervorbringt, so daß jedes Totalität ist und der Organismus auch von dem Leiden, von der Erkrankung eines jeden Organs aussterben kann. Die Gottesfreunde des Mittelalters, Eckart, Tauler, Nicolaus, Suso u. s. w. forderten vom Menschen die Gelassenheit als ein Product seines Willens. Er sollte, um mit Gott in das rechte Verhältniß zu treten, sich von jedem egoistischen Interesse frei machen; dann würde er bewirken, die lautere Thätigkeit Gottes in sich leiden zu können. Oft stellen wir uns bei dem Worte Leiden Schmerz vor; allein in der ganzen mechanischen und dynamischen Natur existirt kein Schmerz und in der organischen und geistigen nur relativ, wenn die Macht einer Substanz das Leben durch ihre Gewalt zu vernichten drohet und damit die äußerste Gegenwirkung desselben für seine Selbsterhaltung herausforderte. Schmerz ist daher sogar der thatsächliche Beweis der Energie des Lebens, denn das Todte

ist fühllos. So lange ein Kranker noch Schmerzen fühlt, wirkt die Energie seines Lebens noch gegen seine Vernichtung zurück und Anästhesie ist das Symptom, daß der Zerstörungsprozeß in einem Organ sich vollendet hat. In der Lust ist ebensowohl Leiden gesetzt, als im Schmerz, aber ein Leiden, das als eine Steigerung des Lebensgefühls empfunden wird. Leiden und Thun gehen aber in einander über. Das Wort Leiden gewinnt daher auch die Bedeutung eines activen Gestattens. Wir sagen z. B. Jemand leide, daß ihm geschmeichelt werde.

Die Reaction oder Gegenwirkung beginnt nothwendig in demselben Augenblick, in welchem die Ursache zur Wirkung wird, denn die Substanz, die von einer andern als passive bestimmt wird, kann nicht umhin, sich activ zu äußern, indem sie die Ursache durch die Aufnahme in sich verändert. Es ist die wesentliche Einheit der Substanz in den beiden relativen Substanzen, welche die Reaction nothwendig hervorbringt. Als äußere Erscheinung und demnach auch für die empirische Wahrnehmung kann die Reaction in der Form eines bestimmten Resultates oft erst dann sich bemerklich machen, nachdem sie einen größern Raum oder eine längere Zeit durchlaufen hat; ausbleiben aber kann sie nicht. Dies möchten Verbrecher sich oft gern einreden, als ob die Natur oder der Geist zu Gunsten ihrer Schandthaten von der Nothwendigkeit ihrer Wirksamkeit abstrahiren würden, während schon die Unruhe ihres bösen Gewissens vom Augenblicke der vollbrachten That an die Reaction des guten Geistes ist, dessen Zorn sie gegen sich erregt haben. Man kann sagen, daß in dem Moment, in welchem der Mörder, ungesehen von Menschen, den Dolch zückt, sich auch schon das Richtschwert über seinem Haupte erhebt, wenn auch Jahre vergehen, bis sein Verbrechen entdeckt wird. Ironischer Weise bewirken viele Verbrecher die Entdeckung ihrer Unthaten gerade durch die Vorkehrungen, mit denen sie dieselbe in ewige Vergessenheit zu verhüllen wähnen. — Wie es nun eine Reaction als Fluch gibt, so gibt es auch eine Reaction als Segen, wie Franz v. Baader in einer kleinen Schrift erbaulich nach Jakob Böhm auseinandergesetzt hat.

## Uebergang.

Alle Wirklichkeit wird als Erscheinung des Wesens durch die Wechselwirkung zur Einheit mit sich zusammengehalten. Alle himmlischen Körper; das Erdinnere und die Erdoberfläche; Meer und Festland; Erde und Luft; Boden und Pflanze; Pflanze und Thier; Thier und Thier; Erde und Mensch; Mann und Weib; Volk und Volk, Familie und Gesellschaft; Haus und Schule; Schule und Leben; Staat und Kirche; natürliche und geoffenbarte Religion — Alles lebt im Kampf der Wechselwirkung. Der Unterschied der Wechselwirkung von der einfachen Causalität liegt also darin, daß diese in ihrem Proceß von Ursache zur Wirkung, von der Wirkung als einer Ursache wieder zu einer andern Wirkung und so in's Unendliche fortgeht, während jene einen Kreis beschreibt, der als ein in sich thätiger Proceß beständig von sich ausgeht, in sich zurückzukehren; ein Rückgang, der nur möglich ist, sofern die Causalität als Wirkung, die auf ihre Ursache als Ursache zurückwirkt, demselben Wesen oder richtiger derselben Wesenheit angehört. Die Existenz zweier Substanzen, die sich als active und passive verhalten, hebt sich folglich zu einem bloßen Schein auf und es ist an und für sich nur Eine Substanz, die sich in eine active und passive unterscheidet und worin die active eben so sehr zur passiven als die passive zur activen sich verkehrt. Gegen diesen Begriff des Wechselwirkens mag der Verstand sich noch so sehr sträuben; er mag ihn, wie Schopenhauer thut, ein Monstrum nennen; dies Monstrum eines gegenseitigen Uebergehens existirt, weil die Einheit existirt, die, als thätige und leidende, mit sich in Wechselwirkung tritt. Diese Einheit als der Grund der Wechselwirkung ist also die subjective Kraft der Substanz d. h. die Substanz ist selber das Subject, welches sich in seinen Unterschieden setzt und diese Unterschiede in sich aufhebt, um sie wieder zu setzen und sich als den continuirlichen Proceß dieser Thätigkeit zu erhalten. Diese Einheit ist ein neuer Begriff, der des Zweckes als der Begriff des Wesens, der an und für sich den Proceß der Causalität bestimmt. Die Wirklichkeit ist hier nicht nur die Nothwendigkeit, welche sein muß, weil sie kann, sondern diejenige, welche sein muß, weil

sie sein soll. Die Wirklichkeit kann nicht anders sein, als sie an und für sich sein soll, so daß das Verhältniß der Substanz als Ursache zu sich als Wirkung durch die Einheit der Substanz im Voraus zur Wirksamkeit bestimmt ist. Wir sprechen zwar oft so, als ob in der Wechselwirkung a und b auf einander wirkten, so daß a sich in b, b sich in a setzt; allein wir vergessen die Einheit hervorzuheben, durch welche allein dieses Uebergehen in einander möglich ist, so daß man sagen müßte: $x = \frac{a + b}{b + a}$. Das Seinsollen ist die ideell-reelle Macht, die sich schon unmittelbar als Einheit ihrer Möglichkeit und Wirklichkeit verhält, so daß empirisch nur dasjenige als thatsächliche Erscheinung gesetzt wird, was zuvor schon im Begriff gesetzt war. Der Zweck ist die als Begriff wirkende Ursache, die in ihrem Wirken überall nur sich selber bewirkt und in ihrem Resultat nichts Anderes, als den Inhalt ihres Begriffs, zur Erscheinung bringt.

In meinem System der Wissenschaft, 83 ff., sind als die allgemeinen Formen der Causalität der mechanische, dynamische und organische Proceß in der Art unterschieden, daß der erstere nur eine formale Veränderung hervorbringt, indem er eine Bewegung erzeugt, die sich von Außen her mittheilt und sich in den Gegenstand, auf den sie trifft, einfach continuirt; daß der zweite eine reale Veränderung setzt, indem er die Beschaffenheit eines Daseins umstimmt; daß der dritte eine reale Veränderung hervorbringt, welche immer wieder dieselbe Form zum Resultate hat, so daß das Anderswerden nur die Bedeutung einer Entwicklung der zu Grunde liegenden Einheit gewinnt. Der mechanische theilt eine Bewegung mit, ohne das Innere eines Daseins zu verändern; der dynamische verändert ein Dasein in sich selbst und erhebt es damit entweder auf eine höhere oder setzt es auf eine niedrigere Stufe herab; der organische bringt in seiner Veränderung immer wieder dasselbe Product hervor. Hegel hat diese Formen der Causalität als diejenigen behandelt, in denen der subjective Begriff sich als Objectivität realisire. Er hat daher auch nachzuweisen versucht, daß der Unterschied des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen im Mechanischen, Chemischen und Te-

leologischen vorkomme, allein dies ist, wie schon früher bemerkt worden, ein Irrthum, denn diese Begriffe müssen nur als Formen der Causalität gefaßt werden und der Unterschied des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, der einer höhern Region angehört, fällt noch nicht in sie. Eher könnte man sagen, daß der mechanische Proceß unter das Schema des Ganzen und seiner Theile; der chemische unter das der Kraft und ihrer Aeußerung; der teleologische unter das des Innern und Aeußern falle. Oder auch, wenn man mit Kant den Mechanismus und Chemismus unter die Kategorie der causalen Nothwendigkeit zusammenfaßt, so könnte man den teleologischen Proceß unter die Wechselwirkung subsumiren, weil sie bereits die Einheit der reciproken Substanzen enthält. Richtiger aber wird die Causalität in allen ihren Formen unter den Zweckbegriff subsumirt, der sich der Wechselwirkung zur Vermittelung der Realisirung seiner Einheit bedient. So wirft sich z. B. die Gattung in den Unterschied der Geschlechter auseinander, um durch die Wechselwirkung derselben sich in immer neuen Individuen zu erhalten. So liegt im Begriff der Menschheit die Humanität als die selbstbewußte Einheit der wesentlichen Gleichheit aller Völker in der theoretischen wie praktischen Vernunft. Diese Einheit muß sich als Zweck durch die Wechselwirkung aller Völker realisiren. Schließt sich also ein Volk von derselben aus, so kann es doch auf die Länge seine Isolirung nicht erhalten, wie wir jetzt an den Japanesen sehen. Von der Mitte des siebzehnten Jahrhunderts bis jetzt haben sie sich in einer bewundernswürdigen Weise in sich abgeschlossen, ohne schlaff zu werden, ohne zurückzuschreiten, weil sie durch die Vermittelung der Chinesen und Holländer alle Fortschritte der Chinesischen und Europäischen Cultur progressiv in sich aufgenommen haben. Sie sind bei einer viel strengeren Vereinsamung als die Chinesen doch nicht in die Indolenz des Reiches der Mitte versunken, weil der frische Hauch des Meeres sie als ein Inselvolk kräftigt, weil der vulcanisch unruhige, an vielen Orten nur durch künstlichsten Anbau ergiebige Boden ihrer Eilande die regste Arbeit für eine so ungeheure Menschenmasse herausfordert, weil der Gegensatz der Küsten- und Binnenbewohner, der Gegensatz der rauhen West- und milden Ostseite und die Mannigfaltigkeit der

kleinen dem Kaiser unterworfenen Feudalstaaten eine große Rührigkeit im Innern erzeugt. Aber die Angelsächsische Race zwingt die Japaner trotzdem, ihre für sie genügende und glückliche Abgeschlossenheit aufzugeben und in die allgemeine Wechselwirkung aller Völker einzugehen. Und sie zwingt sie dazu, weil diese Wechselwirkung nach dem Zweck der Einheit des Menschengeschlechtes auf diesem Planeten sein soll.

---

# Dritter Abschnitt.

## Teleologie.

### Die Lehre vom Zwecke.

In den nicht philosophischen Wissenschaften mag die Ordnung der Begriffe gleichgültiger sein; in der Philosophie darf sie es nicht sein, weil die Ordnung in ihr die Folge des Zusammenhangs sein soll, in welchem die Begriffe durch ihre eigene Nothwendigkeit sich auf einander beziehen. Die Frage nach der Stellung eines Begriffs ist in ihr identisch mit der Ableitung desselben. Wir haben den Zweckbegriff als den dritten metaphysischen Hauptbegriff gesetzt und wollen noch einmal vor seiner Entwicklung die Reihe der Begriffe durchrechnen, aus welcher er sich als Resultat ergeben hat. Wir sind ausgegangen vom Begriff des reinen Seins als des absoluten Abstractums des von jedem besondern Inhalt des Bewußtseins, von aller Bestimmtheit abstrahirenden Denkens, das in seiner Voraussetzungslosigkeit mit dem Begriff des Nichts sich voraussetzenden Seins zusammenfällt. Hierdurch wurde es möglich, das Sein als das sich selbst zu seinen Unterschieden bestimmende zum freien Gegenstand unseres Erkennens zu machen.

Es zeigte sich als ein unmittelbar in sich bestimmtes, als Qualität, die gegen ihre äußere Grenze zunächst gleichgültig oder Quantität ist; eine Gleichgültigkeit, die an der Qualität selber ihre innere Grenze findet, so daß als der wahre Begriff des

Seins der der Modalität resultirte, in welcher Qualität und Quantität nur Momente sind. Das Sein an sich ist gegen den Proceß seiner modalen Veränderungen indifferent, weil es vielmehr selbst der Proceß dieser Veränderungen ist, in deren Verlauf es sich als das absolute Maaß derselben gleich bleibt. Aus dieser Indifferenz entstand uns der Begriff des Seins als des Wesens, welches der Grund seiner Existenz ist und in seinen Veränderungen sich auf sich bezieht, so daß sie, weil sie das Wesen selbst nicht zu ändern vermögen, zu einem bloßen Schein desselben werden Was im Begriff des Seins der des Nichtseins, das ist im Begriff des Wesens der des Scheins. Das an sich Eine Wesen setzt seine Existenz in der Mannigfaltigkeit der Erscheinungen, die es von Innen her als ihr Gesetz beherrscht und sich zum Inhalt ihrer Form macht, so daß es als das Ganze seinen Theilen, als Kraft seiner Aeußerung, als Inneres seinem Aeußern immanent ist. Hieraus folgte, daß das Wesen die Einheit seiner selbst als des Grundes und der Erscheinung als seiner Existenz oder die Wirklichkeit ist, in welcher es als das Innere in sein Aeußeres aufgeht. Als diese gediegene Einheit ist es die Substanz, die gegen den Wechsel ihrer äußern Unterschiede sich gleichgültig verhält. Indem die Substanz aber sich im Unterschied von sich selber als ein anderes Dasein setzt, wird sie Causalität, Ursache einer Wirkung. Sofern sie nun Ursache werden kann, ist sie nur die Wirklichkeit ihrer Möglichkeit, und sofern sie dagegen, daß sie wirkt, an sich gleichgültig ist, erscheint ihr Wirken als eine bloße Zufälligkeit und die Nothwendigkeit der nur zufälligen Wirklichkeit als eine blos relative, die jedoch unmöglich wäre, wenn nicht die Wahrheit der Wirklichkeit die absolute Nothwendigkeit des Wesens selbst wäre. Wie sollte denn, was wir zufällig nennen, möglich sein, wenn nicht die Nothwendigkeit an sich existirte? Das Verhältniß der einzelnen Wirklichkeiten zu einander erscheint zwar als ein solches, das eben so gut auch anders sein könnte und eine kleine Veränderung im ursachlichen Zusammenhang muß in der That sofort eine ganze Reihe von Folgen nach sich ziehen, allein ihren letzten Grund haben alle diese Veränderungen doch nur in der unabänderlichen Natur des Wesens selbst. Diese also, die absolute Nothwendigkeit, ist es, die sich in dem Verhältniß der Existenzen

unwiderstehlich geltend macht und in ihrer unbeugsamen Unfehlbarkeit gegen die Form, in der sie wirkt, gleichgültig ist. Der Zufall ist daher, weil er aus dem freien Zusammentreffen in ihrem Dasein gegen einander gleichgültiger Existenzen entsteht, wirklich ein Zufall, der sein oder nicht sein konnte und dessen Wirklichkeit trotz ihrer Thatsächlichkeit den Werth nur einer Möglichkeit hat, der aber doch in dem einmal gegebenen Zusammenhang wirklich werden mußte, relativ also nothwendig war. Von Seiten des Wesens als des schlechthin nur sich selbst bewirkenden erscheint er deshalb nur als die gleichgültige Form, in welcher es sich als die wahrhafte Wirklichkeit enthüllt, wie wir mit Recht sagen, daß, wenn nicht dieser Zufall dasselbe zu seiner Wirksamkeit gebracht hätte, ein anderer es gethan haben würde. Weil die Nothwendigkeit, sich zu äußern, sich selbst die Gelegenheit schafft, verschwindet der Zufall, da er, als ihr eigenes Werk, nothwendig wird und ohne ihre Thätigkeit gar nicht existiren würde. Die Wirkung des Wesens wird mithin selbst wieder Ursache, die auf das Wesen zurück geht, seine Nothwendigkeit zur Ursachlichkeit zu bestimmen, so daß sein Wirken Wechselwirkung ist. Hier ist es, wo die letzte Tiefe des Wesens mit der äußersten Oberfläche seiner Erscheinung in Eins zusammenfällt. Mitten in der gemeinen Wirklichkeit ist es doch die Macht der absoluten Nothwendigkeit, die im anscheinenden Zufall sich offenbart. Die Plötzlichkeit dieses exclusiven Punctes, der für unsere Auffassung als ein tragischer oder komischer erscheinen kann, ist nur scheinbar ein außerordentliches Geschehen, denn er würde gar nicht als eine, sei es erhabene, sei es lächerliche, Entscheidung des Schicksals existiren, wenn nicht das Wesen schon in dem ganzen vorangängigen Verlauf mit seiner unverwüstlichen Rücksichtslosigkeit beständig thätig gewesen wäre. Alle diese Existenzen, die in ihrer unmittelbaren Wirklichkeit eine solche Beziehung gar nicht ahnen ließen, treten mit Einem Mal bei der Rückkehr der Nothwendigkeit in sich in dem Zusammenhang, an welchen die geheime Nemesis sie schon längst geschmiedet hatte, als mitwirkende Ursachen in einer ganz neuen Beleuchtung hervor, wie im Verhör eines Criminalprocesses die an sich weit entlegenen Umstände und die in Raum und Zeit zerstreuten an und für

sich zufälligen Handlungen von Personen plötzlich zu ineinandergreifenden Momenten eines schauerlichen Dramas werden.

Hiermit hebt sich die Nothwendigkeit aus dem Begriff des blos ursachlichen zu dem Begriff derjenigen Nothwendigkeit auf, welche nicht anders sein kann, weil sie nicht anders sein soll. Diese Nothwendigkeit ist der Zweck des Geschehens, oder auch der Zweck ist die Ursache, welche als die im Voraus ihrer Wirklichkeit gewisse Möglichkeit durch die causale Nothwendigkeit sich realisirt. Dies ist der innere Zusammenhang, in welchem der Begriff des Zweckes mit dem des Wesens steht. Der Zweck ist das Wesen, welches die Thätigkeit der Causalität als Anfang, Mitte und Ende bestimmt. In der causalen Nothwendigkeit liegt nur erst, daß das Geschehen nicht anders sein kann, weil jede Substanz natura sua nur so wirken kann, als sie unter den gegebenen Umständen gerade hier und jetzt wirken muß. In der teleologischen Nothwendigkeit hingegen liegt, daß das Geschehen nicht anders sein kann, weil es von vorn herein nicht anders sein soll und der Zufall insofern ausgeschlossen wird. Die zweckmäßige Nothwendigkeit geht von sich aus, um in sich zurückzukehren und unterwirft sich die Causalität nur als das Mittel ihrer Verwirklichung, das sie als Macht von Innen aus beherrscht, während die Rückkehr der Substanz aus ihrer Wechselwirkung in sich nur erst eine blinde Actuosität ist. Man kann, wie Hegel und nach ihm Andere gethan haben, die Aufhebung der substantiellen Causalität zum Begriff den Uebergang derselben zur Freiheit nennen, allein man muß dabei wohl erwägen, daß Freiheit hier erst den allgemeinen Sinn einer durch den Begriff bestimmten Nothwendigkeit hat. Der Begriff der ethischen Freiheit enthält auch diesen Begriff, allein zugleich die specifische Bestimmtheit des Zweckes als des Guten. Wenn man in der neuern Zeit den Ausdruck Wille auf die Zweckmäßigkeit der Natur angewendet und von dem Willen in der Natur gesprochen hat, so ist das eine nicht empfehlenswerthe Vermischung des Ethischen mit dem Physischen, denn zum Begriff des Willens gehört wesentlich das Bewußtsein des Zweckes, während in der Natur eine bewußtlose Zweckmäßigkeit existirt, die als Thatsache der Erfahrung das Problem hervorruft, ob sie nicht das Product einer von ihr

unterschiedenen Intelligenz sei. Mit der Frage, warum, weshalb, wozu etwas da sei oder geschehe, gehen wir sowohl über das Was als das Wodurch hinaus.

## Der Zweckberigff bei Aristoteles, Kant und Hegel.

Aristoteles in seiner Metaphysik unterscheidet allerdings vier Ursachen: 1) die materielle, ὕλη als das ἄιτιον, ἐξ οὗ; 2) die formelle, εἶδος, μορφὴ, τὸ τί ἦν εἶναι, auch λόγος τοῦ τί ἦν εἶναι, auch ὀυσία; 3) die bewegende, ἀίτιον, ἱφ᾽ οὗ, κινοῦν, ἀρχὴ τῆς κινήσεως, ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως; 4) die Endursache oder den Zweck, τέλος, οὗ ἕνεκα, λόγος, εἷς ὅ. Allein Aristoteles bewegt sich in diesen Ausdrücken mit Freiheit, so daß er keineswegs immer denselben für denselben Begriff wiederholt; in Ansehung des Gedankens aber, den Zweckbegriff an die Spitze zu stellen, zu welchem die andern Ursachen fortstreben, indem sie letztlich durch ihn bewegt werden, bleibt er sich gleich, so daß er die nur nach der blinden Nothwendigkeit wirkende Zweckthätigkeit unterscheidet: τὸ ἐν τῇ ὕλῃ ἀναγκαῖον, καὶ τὸ οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ. Der Zweck ist das Erste: πρῶτον, das Gute: ἀγαθόν, um dessentwillen die Bewegung existirt und Gott selber ist nach ihm der absolute Zweck. Aristoteles stellt seinen Grundgedanken noch in den Ausdrücken von δύναμις, ἐνέργεια und ἐντελέχεια dar, von denen die δύναμις der ὕλη, die ἐνέργεια der μορφή, die ἐντελέχεια dem τέλος entspricht. Die bewegende Ursache wird oft mit der formellen in Eins zusammengefaßt, so daß im Wesentlichen drei: Stoff, Form und Zweck bleiben. Die auf den Begriff des Zweckes bezüglichen Stellen der Metaphysik sind von Glaser: die Metaphysik des Aristoteles nach Composition, Inhalt und Methode, Berlin 1841, 145—151 zusammengestellt. Aristoteles führt den Begriff des Zweckes nicht in einer systematischen Weise aus, sondern kommt von vielen Seiten her auf ihn als die ideelle Nothwendigkeit zurück, die als das Unbewegte, als der Begriff, als das immateriell Erste, den realen Proceß des Geschehens von Innen her leitet. Immer aber behandelt er ihn in der engsten Verbindung mit dem Begriff der Causalität.

Den Begriff im logischen Sinne als die Unterscheidung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen identificirt er nicht mit

dem Zweckbegriff. Er nennt ihn auch λόγος aber als den ὅρος, der das γένος und das καθόλον bestimmt; ὀυσία aber gebraucht er premiscue für ὕλη, εἶδος, τέλος, καθόλον, gerade wie wir im Deutschen das Wort Wesen ebenfalls nach den verschiedensten Seiten hinkehren. Die Lateiner haben ὀυσία mit Substanz übersetzt; ὑποκείμενον nennt Aristoteles das bestimmte Wirkliche, das τόδετι, τοιόνδε, ein solches, nämlich für sich Selbstständiges, das kraft seines Wesens der Nothwendigkeit desselben unterworfen ist. Er stellt deshalb wiederholt sehr weitläufige Untersuchungen an, was ὀυσία, Substanz, genannt werden könne. Ein Körper z. B. ist als dieser bestimmte ein ὑποκείμενον. Können aber Punct, Linie, Ebene, Substanzen genannt werden? An dem Körper existiren sie als dessen Bestimmtheit, denn er kann ohne Punct, Linie und Ebene gar nicht gedacht werden, existiren sie aber für sich? Steine, Pflanzen, Thiere, Menschen, sind Substanzen, aber zur Wirklichkeit gehört, daß sie, wie wir es jetzt ausdrücken würden, auch als dieses Einzelne concrete Existenz haben, die Substanz Mensch z. B. in diesem Sokrates. Die Lateiner haben nun ὑποκείμενον mit substratum und subjectum übersetzt, nämlich id, quod essentiae praedicatis subjicitur.

Diese Bedeutung des Subjects wurde nun in der Logik herrschend, wozu die Aristotelischen Kategorien schon die Anleitung gaben. Es empfing eine grammatisch-logische Stellung als dasjenige Dasein, welches durch allgemeine Bestimmungen als seine Prädicate bestimmt werden soll. Innerhalb des Begriffs, λόγος, ὅρος, wurde das Allgemeine γένος, das Besondere als die διαφορά: εἶδος und das Einzelne ἴδιον oder τὸ καθ' ἕκαστον, ja selbst ἄτομον genannt. Man sehe die weitverzweigte Geschichte dieser Terminologie in Prantls Geschichte der Abendländischen Logik. Sie behauptete sich bis auf Kant.

Nicht daß Kant in der logischen Terminologie eine sonderliche Aenderung vorgenommen hätte. Er schloß sich darin dem Herkommen der Schulen an. Allein dadurch, daß er das Ich zum Mittelpunct der rein theoretischen Untersuchungen machte, trat eine merkwürdige Veränderung in den Sprachgebrauch ein. Für Ich wurde sehr bald, nachdem Reinhold seine Briefe über die Theorie des Vorstellungsvermögens herausgegeben, Subject

schlechthin gesagt und das Subject dem Object entgegengesetzt. Fichte in seiner Wissenschaftslehre bildete diese Wendung weiter aus und Schelling im Systeme des transcendentalen Idealismus vollendete sie. Das Subject ist das sich selbst bestimmende Sein; das Object wurde daher als das durch das Subject gesetzte Sein dem Subject unterworfen, denn, was das Subject nicht selbst als Object für sich setzt, existirt für dasselbe gar nicht als Object, so wie das Subject dadurch erst wirkliches Subject wird, daß es etwas als ein Object für sich setzt. Subjectum ergo est, cui objectum subjicitur, sive quod objectum sibi subjicit. Daher kam es nun, daß man bald auch von dem Uebergang des Subjects in das Object sprach und das Verbum objectiviren erfand. Die Romanischen Sprachen haben dies nicht angenommen. Die Franzosen haben zwar das Adjectivum objectif, aber nicht das Verbum transitivum: s'objectiver, außer in Uebersetzungen deutscher philosophischer Schriften als eine nothgedrungene Ausnahme. Im Deutschen haben wir das lateinische Wort glücklich mit vergegenständlichen übersetzt. Subject hat hier nunmehr den Sinn bekommen, das Wesen als Begriff zu sein, der sich im Unterschiede von seinem unmittelbaren Dasein zu einem Andern, zu einem Gegenstande macht, sich objectivirt. Und so ist es gekommen, daß wir nun im Deutschen objectiviren identisch mit realisiren gebrauchen.

**Den Zweckbegriff ließ Kant bei dem Ich als der synthetischen Apperception des Selbstbewußtseins, ja sogar bei dem Ideal des Vernunftschlusses noch aus dem Spiel. Er widmete ihm später eine monographische Darstellung in der Kritik der Urtheilskraft und erreichte darin sowohl für die Kunst als für die Natur den Begriff der Selbstzweckmäßigkeit, allein er wollte denselben in seiner Peinlichkeit doch nur für ein Vehikel gelten lassen, ohne welches wir uns die Existenz der teleologischen Thatsachen nicht zu erklären vermöchten. Eine objective Immanenz des Zweckbegriffs im Seienden zuzugestehen, schien ihm noch zu gewagt, aber der Sache nach näherte er sich dem alten Stagiriten, mit dem er ohnehin auf dem Felde der praktischen Philosophie, im Guten den absoluten Endzweck zu erblicken, übereinstimmte.**

Nun wurde aber durch Hegel noch eine andere Umwälzung im Sprachgebrauch herbeigeführt; nämlich in Ansehung des Wortes Begriff. Er erklärte, daß man Substanz und Subject nicht so fassen dürfe, daß das Subject der Substanz, sondern daß die Substanz dem Subject untergeordnet werden müsse und behauptete, es komme für den Begriff der Wahrheit wesentlich darauf an, die Substanz als Subject zu erkennen. Er wollte damit, wie die ewig denkwürdige Vorrede zur Phänomenologie des Geistes in der großartigsten Anstrengung darthut, die blinde Nothwendigkeit in der causa immanens des unter der Form des Absoluten herrschend gewordenen Spinozismus aufheben und sagen, daß die Selbstbestimmung des Wesens der Grund der Nothwendigkeit sei. Mit diesem Gedanken trat er zum damaligen Schellingianismus in dasselbe Verhältniß, welches die Leibnitzsche Monadologie zur Unbewegtheit und Indifferenz der Einen Substanz Spinoza's gehabt hatte. Schellings Abhandlung von der Freiheit war einige Jahre später die ausdrückliche Bestätigung, daß Hegel Recht habe und versuchte, sich nach seinem Vorgang vom Standpunct der bloßen Vernunft auf den des Geistes zu schwingen, wenn auch der durch Hegel gegebenen Anregung mit keinem Worte gedacht ward. Als nun Hegel später in seiner Logik von der Wechselwirkung der Substanz mit sich aus der Nothwendigkeit zur Freiheit weiter ging, faßte er das ganze Gebiet der Ideen unter dem Namen des subjectiven Begriffs zusammen und begründete damit anfänglich eine unbeschreibliche Verwirrung, denn dies Wort hatte bis dahin die Bedeutung einer subjectiven Vorstellung, repraesentatio, oder eines subjectiven Gedankens, conceptus, oder einer abstracten Verstandsbestimmung, notio, gehabt. Allerdings hatte man „Begriff" im Deutschen auch für die Nothwendigkeit der Sache selbst gesagt, denn es kommt auf den Begriff der Sache an heißt so viel, als es kommt auf die Nothwendigkeit ihres Wesens an. Nun sollte Begriff aber die subjective Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen bedeuten. Hiergegen dürfte wenig zu erinnern sein, da Aristoteles λόγος eben so gebraucht, allein subjectiv sollte hier nicht nur unser subjectives Denken eines Begriffs, sondern die im Wesen liegende Selbst-

**bestimmung zu seinen Unterschieden ausdrücken, worin unbedingt ein großer Fortschritt, eine Befreiung der logischen Formen von allen nicht hieher gehörigen psychologischen Einmischungen und Verunstaltungen anzuerkennen ist.**

So weit würde man sich also mit Hegel vollkommen verständigen. Nun hatte er aber die Kantischen Kategorien als die des Seins und Wesens unter dem Namen der objectiven Logik zusammengefaßt. also von der objectiven Logik, aus dem Begriff der Substanz, den Uebergang zur subjectiven gemacht und nun sollte in der subjectiven der subjective Begriff selbst wieder sich als den objectiven setzen, dieser objective aber nur die Formen der Objectivirung des Begriffs enthalten, durch welche er sich verwirklicht, denn der vollständige Begriff, die Einheit des sub- und objectiven, sollte erst die Idee sein. Unter diese Formen rechnet Hegel nun auch den Begriff der Zweckmäßigkeit und stellt ihn dadurch eigentlich nur als ein Mittel des subjectiven Begriffs für seine Realisirung dar. Hier würde er mit Aristoteles, der dem Zweckbegriff die Materie und Form unterordnet, ganz zerfallen, wenn nicht ersichtlich wäre, theils daß, was Hegel den subjectiven Begriff nennt, mit dem Zweckbegriff als dem Ersten, wovon die Bewegung ausgeht, zusammenfällt, theils daß er den objectiven Begriff des Zwecks in den Begriff der Idee als Selbstzweck hinübergenommen hat. Nur aus dieser Vermischung des logischen Begriffs mit dem Begriff der Idee lassen sich viele Aeußerungen Hegels rechtfertigen; er spricht vom Begriff, vom göttlichen, vom schöpferischen, vom freien Begriff und meint darunter die Idee. — Soll der objective Begriff das Product des subjectiven sein, so muß er auch die Gliederung desselben in den Unterschieden des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen enthalten. Dies hat Hegel, seiner Methode gemäß, in der That nachzuweisen versucht, allein, wie wir glauben, durch einen doppelten Irrthum. Einmal nämlich durch das Vorhandensein eines formalen Schlusses im mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß, welche die Formen des objectiven Begriffs ausmachen sollen; sodann dadurch, daß diese Processe in der Sphäre der Idee sich zu systematischen Einheiten entwickeln können. Jene Bestimmung aber ist noch zu

wenig und diese ist schon zu viel. Jene ist noch zu wenig, denn ein formaler Schluß kommt schon in den Kategorien des Seins und des Wesens vor; diese ist schon zu viel, weil in ihr die Objectivität nicht mehr den Sinn der Vermittelung, sondern schon der adäquaten Darstellung des Begriffs hat. Im mechanischen, chemischen und teleologischen Proceß als solchen fehlt noch die Mitte des Besondern, wie es als die eigene Unterscheidung des Allgemeinen den Uebergang zum Einzelnen macht. Wenn ein Körper den andern stößt, so wird die Bewegung des einen Ursache der Bewegung des andern, welche als Wirkung dieselbe Bewegung ist; hier ist kein Verhältniß des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, sondern die Bewegung des einen Körpers setzt sich einfach in der des andern fort. Wenn eine chemische Substanz sich mit einer andern verbindet, so wird die eine eben so sehr Ursache zur Veränderung der andern, als diese Ursache zur Veränderung von jener. Alle chemischen Radicale sind als solche einander völlig gleich; keines steht zu den übrigen in dem Verhältniß eines Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Im teleologischen Proceß bestimmt das Wesen freilich aus seiner Einheit das Mittel für seine Verwirklichung; es verhält sich ideell zur Realisirung seines Begriffs, allein das Mittel ist nicht eine logische Besonderung des Zwecks als des Allgemeinen und die Ausführung keine Vereinzelung des Mittels als des Besondern. Eine Brücke ist ein Mittel, über ein Wasser von einem Ufer zum andern zu gelangen. Steht sie zu diesem Zweck in dem Verhältniß eines Besondern zu einem Allgemeinen? Gewiß nicht und wir haben schon in der Einleitung bei der Kritik der Hegelschen Logik bemerkt, daß die logische Gliederung nicht in den teleologischen Proceß, sondern in das Subject desselben falle. Brücke ist ein allgemeiner Begriff, ganz abgesehen davon, daß sie als Mittel dient und in solcher Allgemeinheit unterscheidet sie sich in ihren Arten nach Form und Materie als Schiffbrücken oder stehende Brücken, offene oder verdeckte Brücken, hölzerne oder steinerne oder eiserne Brücken u. s. w. Der Zweck, über ein Wasser zu gelangen, wird Ursache der Brücke als des Mittels und dies wieder als Wirkung des Zwecks, Ursache, daß er erreicht wird. Ursache wird zur Wirkung, die Wirkung wieder

zur Ursache. Der Unterschied des Zweckes von der Causalität der Substanz besteht nur — ein freilich höchst bedeutsames Nur — darin, daß seine Ursache einen ideellen Charakter hat. Wenn Hegel aber bei dem Begriff des Mechanismus unter dem Titel des absoluten Mechanismus offenbar die himmlische Mechanik des Universums beschreibt oder mit ihr den Mechanismus einer Büreaukratie in Analogie stellt, so sind dies bereits Verhältnisse, die auf dem Boden der Idee stehen. Geht er aber im Mechanischen so weit, so ist es inconsequent, daß er im Teleologischen das Leben vom objectiven Begriff ausschließt, um es dem der Idee zu integriren. Er entwickelt den Begriff des Zwecks als die höchste Form der Objectivirung des subjectiven nur bis so weit, in ihm die Rückkehr der Ausführung in den Anfang nachzuweisen, zweigt aber den Begriff des Zwecks als Selbstzweck für den Begriff der Idee ab. Wird jedoch einmal der Begriff des Zwecks gesetzt, so muß auch der des Selbstzwecks innerhalb seiner Totalität gesetzt werden, denn für den Begriff des Zwecks ist es zunächst gleichgültig, daß der eine wieder Mittel für einen andern werden kann, z. B. das Brückenbauen für den Baumeister, sich seinen Unterhalt zu erwerben. Was Hegel unter Selbstzweck sensu eminentiori versteht, wurde sonst E n d z w e c k, nicht blos causa finalis, sondern finis finium genannt als die Einheit, in welche viele oder alle Zwecke zusammengehen; dieser Endzweck als absoluter ist die Idee.

Der teleologische Proceß soll nach Hegel die Einheit des mechanischen und chemischen sein und er sucht dies auch logisch an der Veränderung der Schinßfiguren nachzuweisen. Unstreitig ist auch der Zweckbegriff dem Begriff des Mechanismus und Chemismus nicht blos n e b e n -, sondern er ist ihnen ü b e r g e o r d n e t. Er greift über seine Mittel hin, die in concreto mechanische oder chemische sein können, hebt also den Mechanismus und Chemismus in sich auf, die aber dadurch nicht zur Besonderung seiner selbst als ihrer Allgemeinheit werden. Wenn Kuno Fischer aus den Formen des objectiven Begriffs im Hegelschen Sinn die kosmologischen Systeme als eine W e l t der Bewegung, der Kräfte und Zwecke ableitet, so darf man nicht vergessen, daß jede Kategorie als Standpunct einer Welt als

einer eigenthümlichen Totalität betrachtet werden kann, wie wir in der That von der Welt der Qualitäten, Größen und Maaße, von der Welt der Gesetze und Phänomen, von der Welt der Substanzen und Ursachen sprechen. In den vortrefflichen Vorlesungen über die Beweise vom Dasein Gottes, die so viel Erläuterungen zur Logik enthalten, hat Hegel bei dem kosmologischen Beweise den Begriff der Zufälligkeit und Nothwendigkeit, bei dem teleologischen den der Zweckmäßigkeit, bei dem ontologischen den der Idee als der Einheit des Begriffs und ihrer Realität in einer freien, kritisch analytischen Weise auseinandergesetzt. Hier hat er aber beim Zweckbegriff eine Gliederung desselben in der Weise des logischen Begriffs fallen gelassen und hält sich besonders an das Verhältniß der unorganischen Natur zur organischen, daß dasselbe, als ein zweckmäßiges, aus ihnen selber nicht abgeleitet werden könne. Dies dritte, ihre Einheit, sei eben ein Beweis für die Existenz Gottes.

An einem Versuch, den Zweckbegriff mit dem logischen Begriff des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen zu identificiren, hat es uns auch nicht gefehlt. Dies ist von Chalybäus in seiner Wissenschaftslehre geschehen, wo die Ontologie zwar schon, nach dem Begriff der Wechselwirkung, den des Lebens, hinterher aber die Logik den concreten Zweckbegriff enthält, bis zuletzt noch eine ausführliche Teleologie nachfolgt, in welcher die Liebe, die Religion und Theologie, der Cultus und die Kirche und zum Schluß das absolute Ideal der Wahrheit, Weisheit und Heiligkeit abgehandelt wird. Daß der Zweckbegriff in dem logischen Begriff mitgesetzt sei, ist auch unsere Meinung, eben weil dieser nur als Selbstzweck gedacht werden kann; die Ausführung des Zweckbegriffs aber als Leben, Liebe, Staat, Kirche gehört nicht in eine allgemeine Wissenschaftslehre, nicht in die metaphysische Teleologie, sondern macht den besondern Gegenstand der Wissenschaften der Natur und des Geistes aus, bei deren Abhandlung es sich zeigen wird, daß ihr Begriff ohne den Zweckbegriff nicht zu vollenden ist. So lange die Philosophie sich über ihre systematische Totalität noch nicht vollkommen klar geworden war, konnte sie, wie in der Wolffschen Metaphysik geschah, die Wissenschaft der Natur und des Geistes als einen Embryo im Uterus

der Metaphysik mit herumtragen. Nunmehr, da die Geburt der besondern Wissenschaften vollbracht und ihr organischer Zusammenhang erkannt ist, hat eine solche Tautologie innerhalb und außerhalb der Metaphysik keinen Sinn mehr, weil er auf eine blos quantitative Differenz der Behandlung ausläuft und weil die Wissenschaft der totalen logischen Idee zur gleichmäßigen Geburtsstätte aller Wissenschaften geworden ist.

## Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs.

Die eigenthümliche Schwierigkeit des Zweckbegriffs liegt darin, daß er innerhalb des Begriffs des Seins die absolute Idealität desselben ausmacht, daß er also einerseits als Begriff und doch andererseits als wesentlich in Verhältniß zum Sein stehend gedacht werden muß, weil er das seinsollende Sein ist. Denken wir einen abstracten Begriff an sich, so liegt darin keine Causalität; eine Eigenschaft, eine Größe, eine Beziehung als solche enthalten noch keine causale Nothwendigkeit. Denken wir uns aber eine Causalität, so liegt in derselben allerdings die Nothwendigkeit des Nichtandersseinkönnens; aus der Ursache muß die Wirkung hervorgehen; allein es liegt darin nicht die Nothwendigkeit des Nichtandersseinsollens. Es geschieht Vieles, was nicht sein sollte, was als empirische Realität nach dem Causalnexus eintreten mußte, aber dem Begriff widerspricht. Wenn der Begriff des Seinsollens von uns gedacht und zum Zweck gemacht wird, so ist seine ideelle Existenz von vorn herein klar. Wenn er aber als der dem Sein immanente Begriff gedacht werden soll, so entsteht eine Schwierigkeit. Wie kann der Gedanke in dem Sein, oder richtiger, als Sein thätig sein? Diese Thatsache ist es, die wir in dem Zweck vor uns haben, wie er theils in der Natur, theils in der Geschichte existirt. Harmonie, Trieb, Instinct, Bedürfniß, Wille, Vorsehung (πρόνοια) sind die Namen, mit denen wir die Zweckthätigkeit oder Entelechie bezeichnen, wie sie als objective sich realisirt. Hier eben wird es klar, daß das Denken das Sein involvirt und daß der Idealismus die Seele des Realismus ist. Wir haben das Wesen im Verhältniß zum Sein ideell genannt, weil es die

Bestimmungen des Seins in sich aufhob; in Verhältniß zum Wesen ist der Zweck wiederum ideell, weil er die causale Vermittelung in sich aufhebt, indem er sie zum Organon des über das Sein hingreifenden Gedankens macht. Die gemeine Auffassung der Dinge bewegt sich in dem Dualismus von Sein und Denken, allein an und für sich existirt die Einheit des Denkens mit dem Sein, als dem von ihm selbst gesetzten Unterschiede, dem Andern seiner selbst; eine Einheit, welche das gemeine Bewußtsein für unbegreiflich ausgibt, obwohl es selber jeden Augenblick im Erkennen wie im Handeln sie zur Voraussetzung macht. Der wahrhafte Idealismus ist in höherem Sinn das allein Reale.

Ein nur seiendes, von Gedanken schlechthin entblößtes, absolut unideales, alogisches Sein ist eben so undenkbar und unmöglich, als ein nur gedachtes, seinloses, absolut unreales, antiontologisches Denken. Wenn wir daher den Zweck als die im Sein thätige ideelle Ursache Begriff nennen, so widerspricht dies der Metaphysik so wenig, daß es vielmehr ihren nothwendigen Ausgang bildet, ohne welchen sie einer dumpfen Sackgasse gleichen würde, nicht aber einer Perspective in eine ihrer selbst gewisse Unendlichkeit. Das Sein, könnte man auch sagen, gleicht dem Ei, der Larve, der Raupe, die ihre Individualität in unstillbarem Hunger zu befestigen sucht, bis sie ihr Maaß erreicht hat. Das Wesen gleicht der Puppe, die sich einspinnt und, während sie nach Außen todt scheint, im Innern den Proceß ihrer Verwandlung in stiller Wechselwirkung mit sich vollbringt. Der Zweck aber gleicht dem Schmetterling, der aus dem schlaff zusammensinkenden Gespinnst der Puppe sich mit freiem Flügelschlag erhebt. An und für sich aber ist es Ein und dasselbe Sein, welches durch diese Stufen sich hindurchbewegt. Das Sein, als Inhalt der Ontologie, ist das erste, unmittelbare; das Sein, als Inhalt der Aetiologie, ist das Wesen als der Grund seiner Existenz, die als Wirklichkeit zur Ursache wird; das Sein, als Inhalt der Teleologie, ist der Begriff des Wesens als der ideellen Einheit, die den causalen Proceß im Voraus bestimmt. Daß daher der Zweck wesentlich der im Sein wirkende Gedanke ist, kann nicht als eine Anomalie der Metaphysik angesehen werden, denn auch das Maaß ist

eine dem Sein und das Gesetz eine dem wesentlichen Sein immanente Idealbestimmtheit.

## Subjectivität des Zweckbegriffs.

Weil im Zweck die ursachliche Selbstbestimmung als ideelle liegt, die in seiner Realisirung Product wird, so kann man den Zweck auch subjectiv nennen, wenn man nur mit diesem Ausdruck nicht schon weitere Vorstellungen im logischen oder gar psychologischen Sinn verbinden will. Der logische Ausdruck Subject bezeichnet den Begriff als die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Er geht daher in die auch grammatische Bedeutung des Subjects als desjenigen Begriffs über, der durch seine Prädicate bestimmt wird, denn das Verhältniß dieser Prädicate beruhet auf dem Zusammenhang des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Der psychologische Ausdruck Subject bezeichnet die Seele als die fürsichseiende Monade, welche durch ihre Beziehung auf sich die Möglichkeit ist, sich auch auf Anderes als auf ihr Object zu beziehen. Vom Zweck als der Selbstbestimmung des Wesens läßt sich nun nicht wohl sagen, daß er in seiner Ausführung sich als Object setze, sondern dieser Ausdruck ist erst für die Idee passend, die, als subjectiver Begriff, sich in ihrer Objectivation realisirt. Wir gebrauchen jetzt freilich das Wort Objectiviren im Deutschen oft synonym mit Realisiren und haben diese Wendung von der Kantischen und Fichteschen Philosophie hergenommen. Im Begriff des Zwecks als solchen liegt aber zunächst nur, daß er durch seine Vermittelung sich verwirklicht, weshalb auch alle Kategorien der Causalität wieder bei ihm auftreten. Ob jedoch der Begriff, der zur Wirklichkeit gelangt, ein der Idee entsprechender sei, ist damit noch nicht gesagt. Ein Zweck kann auch ein vernunftwidriger sein und doch realisirt werden. So wenig als das Mittel zum Zweck in dem Verhältniß des Besondern zum Allgemeinen steht, so wenig ist die Realisirung schon Objectivation des Begriffs im logischen oder psychologischen Sinn. Der Magensaft z. B. ist ein Mittel der animalischen Verdauung. Kann man aber behaupten, er sei das Besondere der Verdauung als des Allgemeinen? Krieg ist ein Mittel der Eroberung. Ist er deswegen zu ihr im Verhältniß

des Besondern zum Allgemeinen? Wir haben schon mehrfach aufmerksam gemacht, daß dies Verhältniß erst in das Subject fällt, z. B. der Krieg im Allgemeinen wird zum Angriffs- oder Vertheidigungskrieg im Besondern u. s. w. Realisirung ist der Uebergang des Zwecks aus der Form seiner subjectiven Idealität in den Unterschied des auch äußerlichen, realen Daseins. Diese Realisirung kann Objectivirung sein, dann ist sie Darstellung der Idee, allein zunächst ist sie nur Erscheinung des Zwecks, worin er als Ursache zur Wirkung gelangt. Wenn ein Körper einen andern stößt, so ist dies eine Realisirung der Schwere der Materie. Die Objectivation der Idee der Schwere aber ist das System der himmlischen Körper. Wenn ein Volk sich in der Zeugung der Geschlechter ausbreitet, so realisirt es sich nur nach äußerlicher Nothwendigkeit, objectiv aber stellt es sich in seiner Sprache, seinen Sitten, seiner Verfassung und Geschichte dar.

Erst in der Wissenschaft der Idee wird sich der Unterschied des Zweckbegriffs überhaupt von einer durch die Idee bestimmten Zweckmäßigkeit völlig erläutern lassen. Die Idee enthält den Begriff der Zweckmäßigkeit in sich, geht aber zugleich über ihn hinaus, weil sie, als Begriff, sich in ihrer Realität objectiv darstellt. Die Objectivität wird Zweck für sie und das Realisiren ihrer selbst Mittel dazu.

## Tragweite des Zweckbegriffs.

Die ontologischen Kategorien der Metaphysik als die abstracten gehören von Seiten der theoretischen Intelligenz dem Verstande; die aetiologischen als die reflectirten der Urtheilskraft; die teleologischen als die speculativen der Vernunft. Mit dem Zweckbegriff kehrt das Sein in sich selbst zurück, weil es seine Realität als die durch seine Idealität vermittelte Realisirung setzt. Das Werden des Seins wird in ihm zur Realisirung seines Begriffs und die Erscheinung zur Entwicklung des schon vorher als Begriff existirenden Wesens, so daß die Wirkung der Ursache zur Wiederholung der subjectiven d. h. also, sich selbst bestimmenden Ursache in objectiver Form wird. In dieser Unterscheidung des Begriffs von seiner Realität, welche zugleich die Einheit beider enthält, liegt die unendliche Tragweite des Zweckbegriffs.

Wenn das Sein in seinem Werden von Zustand in Zustand übergeht; wenn das Wesen in seiner Reflexion sich zur Entgegensetzung in sich spannt; so geht der Zweck über alle Unmittelbarkeit zur Vermittelung und über alle Dualität zur apriorischen Negation alles Dualismus hinaus, weil er als Begriff das Maaß dessen, was sein soll, gibt. Dies Verhältniß nennen wir das der Vollkommenheit und die Wolffsche Metaphysik behandelt ihn daher schließlich auch als Musterbegriff, weil die Realität der Ausführung mit dem Begriff, der in ihr Objectivität haben soll, verglichen werden kann. Er ist jedoch nicht blos das ideelle Maaß des Geschehenden, sondern er ist auch die Ursache, die es bewirkt, denn er ist das Sein, welches sein kann, weil es sein soll und daher auch als ideelle Macht die ihm zunächst gleichgültig gegenüberstehende Realität mit sich durchdringt. Mit der Unterwerfung derselben beweis't er sich thatsächlich als das ursprüngliche Sein, ohne welches das Sein, als ein zweckloses nur ein Proceß der schlechten Unendlichkeit, ein sich ewig wiederkäuendes, richtungsloses Ungeheuer wäre. Wo daher der Gedanke der innern und deshalb auch äußern Einheit der Welt, der Gedanke der Harmonie des Universums gefaßt wird, da muß auch die Idealität als die in dem Realen thätige Ursache anerkannt werden. Herakleitos, wie früher schon einmal erwähnt, hat diesen Gedanken der Harmonie gehabt und ist daher auch, wenn gleich er noch nicht, wie Anaxagoras und Sokrates, den Begriff des Zweckes faßte, doch schon in dem Kreislauf der kosmischen und tellurischen Periodicität über den Proceß des bloßen Werdens hinausgewesen, in welcher Beziehung ihm von Aristoteles und Andern nicht volle Gerechtigkeit wiederfahren ist. Man vergleiche die trefflichen Auseinandersetzungen hierüber in F. Lassalle's Philosophie Herakleitos des Dunkeln von Ephesos, Bd. I., S. 90 ff. in den Abschnitten, die Harmonie und Bogen und Leier.

In der Geschichte des Erkennens bildet der Standpunct des einfachen Causalprocesses und der des Zweckbegriffs aus Mißverstand oft einen hartnäckigen Gegensatz, während, richtig verstanden, die Nothwendigkeit des Causalnexus die Form ausmacht, in welcher die Selbstbestimmung des Zwecks sich verwirklicht. Der

Zweckbegriff ist es, der die Welt der sinnlichen Erscheinung, bei welcher die Stupidität eines brutalen Materialismus stehen bleibt, mit dem Gedanken, mit dem Geist, mit einem hinter und über der Erscheinung stehenden Absoluten verknüpft. Die Naturforschung hat Recht, wenn sie die Teleologie von ihrem Erkennen in der Besorgniß abhält, durch Voraussetzung von Zwecken sich zu Täuschungen über den wirklichen Zusammenhang verleiten zu lassen. Die Nützlichkeit, die hierbei vorzüglich eine Rolle spielt, hat die Teleologie oft in eine Kleinlichkeit und Trivialität der Beziehungen heruntergedrückt, welche sie verächtlich machte und welcher die Natur in der Unbekümmertheit und Großartigkeit ihres Wirkens oft und energisch genug widerspricht. Allein diese Verirrung der Teleologie ist kein Grund, sie überhaupt zu verwerfen. Es ist das Verdienst Kant's, sie wieder in ihre Würde eingesetzt zu haben. Seit seiner Kritik der Urtheilskraft ist die Antinomie der causalen und der teleologischen Kategorie eigentlich nur von Koosen in seiner Schrift über den Streit des Naturbegriffs mit dem Zweckbegriff in den physischen und historischen Wissenschaften, Königsberg, 1845 gründlich weiter entwickelt worden. Die Bedeutung des teleologischen Processes als eines Arguments für die Existenz Gottes hatte Kant 1763 in seiner Schrift: der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes, mit vielen Exemplificationen auseinandergesetzt. Sie ist sehr oft, ohne ihn zu nennen, benutzt worden. Hegels Vorlesungen über die Beweise für das Dasein Gottes wurden schon erwähnt. Nächstdem verdient Fortlage in seiner Darstellung und Kritik der Beweise für das Dasein Gottes, Heidelberg 1840 genannt zu werden. Der teleologische Beweis ist darin ausführlich S. 201—331 abgehandelt und auch ein Auszug aus Paley's Natürlicher Theologie gegeben, in welcher die hervorragendsten teleologischen Phänomene der Natur gesammelt sind. Siehe auch Paley's Natürliche Theologie mit Bemerkungen und Zusätzen von Lord Brougham und Sir Ch. Bell Deutsch von Dr. H. Hauff. 1837.

Der Causalproceß bleibt innerhalb der Realität stehen, daß B der Effect von A ist. Er fragt nicht, wozu etwas sei? Er beruhigt sich mit der Einsicht, daß etwas so ist, weil es einmal,

dem ursachlichen Zusammenhang zufolge, nicht anders sein konnte. Der Zweckbegriff gilt ihm als eine Fiction, welche ex post Beziehungen erfindet, die in der Sache selber gar nicht liegen. Weil etwas da ist, weil etwas geschehen ist, so wird es nun, ihm zufolge, wie es ist und wie es geschehen ist, als zweckmäßig nacherkannt und bewundert. Wir finden z. B. in der Erde ungeheure Steinkohlenlager. Sollen wir uns in der That einbilden, sie wären nur deshalb eingebettet, um es uns Erdepigonen nicht an Brennmaterial fehlen zu lassen? Cromwell wollte sich nach Amerika einschiffen. Ein Verbot der Regierung hinderte das Auslaufen der Schiffe und so blieb er in England. Sollen wir annehmen, daß dies Verbot, ohne Ahnung der Stuarts, zum Zweck gehabt habe, ihren Henker im Lande zu behalten? Allein in so endlicher Weise läßt sich auch das Wesen des Zweckbegriffs nicht erschöpfen, denn solche vereinzelte Beziehungen sind nur Fragmente eines größern Ganzen, in und aus welchem sie erst ihr volles Verständniß finden. Der Finalproceß läßt den causalen Zusammenhang seiner Realität nach unangetastet, allein er geht über ihn als Erscheinung hinaus und sucht die Ursache, die in der Mannigfaltigkeit der causalen Processe als ihre sie verbindende Einheit thätig ist, ohne welche sie zwar auch ein Nacheinander und Auseinander, aber ein begriffloses bilden würden. Mit dem Zweckbegriff macht das Erkennen einen Ruck über die Erscheinung hinaus, welcher dem verglichen werden kann, den die Menschheit machte, als Copernicus ihre Erde in den freien Aether hinauswarf. Das subjective Erkennen kann in seinen teleologischen Voraussetzungen irren, allein diese Möglichkeit des Irrthums ist auf dem Gebiet des einfachen Causalnexus nicht weniger vorhanden. Wie oft hat sich die empirische Naturwissenschaft in der Annahme von Ursachen geirrt! Die unorganische Naturwissenschaft kann allenfalls den Zweck von sich ausschließen, obwohl das nach Dr. Meyer von Heilbron sogenannte Gesetz der erhaltenden Kraft auch in ihr schon einen einheitlichen Zusammenhang feststellt, weil die Metamorphose der Kraft sonst unmöglich wäre; die organische hingegen, zumal als comparative Anatomie und Physiologie, kann seiner Hypothese nicht entbehren, deren Wahrheit sie durch die Uebereinstimmung ihrer Thatsachen mit

den Gesetzen der Causalität nachzuweisen hat. Zu ihr legte Kielmeyer 1793 in seiner Abhandlung über die Verhältnisse der organischen Kräfte untereinander in der Reihe der verschiedenen Organisationen den Grund, indem er sie als eine dialektische Totalität nachwies, wie Schelling, Oken und Carus weiter ausführten. Auf dem Standpunct der endlichen Teleologie bedarf es freilich oft der sonderbarsten Fictionen, um eine beruhigende Antwort auf gewisse Fragen hervorzulocken, die auf dem Standpunct der wahrhaften Teleologie sich vernünftig auflösen. Wozu, ist gefragt, existirt das Geschmeiß der Läuse, Flöhen, Wanzen, Fliegen u. s. w., die Thieren nnd Menschen so viel Ungelegenheit machen? Sagt man, um andern Thieren zur Nahrung zu dienen, so ist dies ein alberner Grund, denn für dieselbe konnte gesorgt werden, ohne jene Thiere zu den lästigsten Parasiten zu machen. Antwortet man, sie sollen auf andern Organismen wohnen, insbesondere auch auf den Menschen, um sie dadurch zur Reinlichkeit zu treiben, so ist das natürlich lächerlich. Betrachtet man hingegen die Reihe der Thierorganismen, so sehen wir einen immanenten Fortschritt, der von Stufe zu Stufe sich einem höhern Ziele, der Menschengestalt, nähert. In dieser Reihe rechtfertigt jede Thierform die Nothwendigkeit ihrer Existenz. Daß dieselbe für Pflanzen oder Thiere ein Uebel werden kann, geht ihrem Begriff gar nichts an. Für den Zoologen gibt es keine schädlichen Thiere, so wenig als es Unkraut für den Botaniker gibt. F. Fischer in seiner Metaphysik, 1847, S. 60 sagt in dieser Beziehung richtig, daß die Naturforscher sich die causale Erklärung oft zu leicht machen, indem sie stillschweigend die Präexistenz von Organismen voraussetzen: „Nun aber sind die Organe und ihre unendlich mannigfaltige Zweckmäßigkeit eben die Hauptsache, die erklärt werden sollte und die nun einmal nicht als causales Product der Stoffe und ihrer chemischen und physikalischen Kraft begriffen werden kann. Denn wir wissen gar wohl, was jene Stoffe für sich allein zu produciren vermögen, nämlich Wasser, Kohlensäure, Ammoniak u. dgl. Wählen wir ein Beispiel, das Auge. Ist dieses einmal gegeben,so erklärt sich das Sehen freilich sofort causal, allein wer wagte wohl das Auge selbst causal aus Wasser, Kohle und Stickstoff unter dem Einfluß des Lichts

entstehen zu lassen? Seine Bildung ist nur teleologisch zum Zweck des Sehens zu begreifen; besonders wenn man weiß, daß in dem zusammengesetzten Insectenauge dieser Zweck auf einem ganz andern, wo möglich noch kunstreichern Wege zu erreichen gesucht wurde, als er in dem einfachen Auge der übrigen Thiere erreicht ist. Wer kann, wenn er sieht, wie die Scheidung der Lichter, die im einfachen Auge durch die Pupille und Linse so vollkommen hergestellt ist, im Insectenauge durch 10—12000 Pupillen kunstreicher, aber weil mit Lichtverlust, unvollkommner, versucht wurde, wer, sage ich, kann zweifeln, daß über diesen Einrichtungen eine berechnende, ein ideales Ziel verfolgende Intelligenz gewaltet habe?"

Die Tragweite des Zweckbegriffs greift über die einzelnen Existenzen durch die immer höhere Einheit hin, in welche die niedrigeren als in ihre Bestimmung übergehen. Der Mensch erscheint uns als das Ziel der von Stufe zu Stufe sich fortbildenden Naturformen; mit der Menschengestalt bricht die Productivität der Natur ab, allein mit dem Menschen selber beginnt eine neue Reihe von Productionen. Volk auf Volk tritt in die Geschichte; Religionen und Staaten entwickeln sich in unendlicher Mannigfaltigkeit; existirt hier nur ein Progreß in's Unendliche, der keine Ruhe in sich selbst hat, oder waltet ein Zweck in der Geschichte, der, als ein perennirendes Resultat sich die Arbeit der Völker unterordnet? Hegel in der Religionsphilosophie, Bd. II., 531, 2te Ausg., 1840, sagt hierüber bei der Exposition des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes vortrefflich: „Wenn wir uns in höhern Kreisen umsehen und menschliche Zwecke betrachten, die wir relativ für die höchsten ansehen können, so sehen wir sie meist zerstört und ohne Erfolg zu Grunde gehen. In der Natur gehen Millionen Keime in ihrem Anfang unter, ohne zu einer Entwickelung der Lebendigkeit gekommen zu sein. Der größte Theil alles Lebendigen basirt sein Leben auf dem Untergang anderer Lebendigen, dasselbe findet bei höhern Zwecken statt; wenn wir das Gebiet der Sittlichkeit bis zur höchsten Stufe derselben, bis zum Staatsleben durchgehen und zusehen, ob die Zwecke erfüllt werden oder nicht, so werden wir zwar finden, daß Vieles erreicht wird, daß aber noch mehr durch die Leiden-

schaften und Lasterhaftigkeit der Menschen, ja die gößten und herrlichsten Zwecke verkümmert und zerstört werden. Wir sehen die Erde mit Ruinen bedeckt, mit Resten von den Prachtgebäuden und Werken der schönsten Völker, deren Zwecke wir als wesentliche anerkennen. Große Naturgegenstände und Menschenwerke dauern und trotzen der Zeit, jenes herrliche Völkerleben ist aber unwiederbringlich untergegangen. Wir sehen also von der einen Seite kleinliche, untergeordnete, ja verächtliche Zwecke sich erfüllen, von der andern werden solche, die für wesentlich anerkannt sind, verkümmert. Wir müssen da allerdings aufsteigen zu einer höhern Bestimmung und zu einem höhern Zweck, wenn wir das Unglück und den Untergang so vieles Vortrefflichen betrauern." Dieser Zweck ist das Gute.

Der Zweckbegriff verbindet die entlegenste Vergangenheit der primitiven kosmischen Bildungen mit der fernsten Zukunft des geschichtlichen Processes. Er läßt das Nacheinander der Erscheinungen trotz aller Perturbationen als einen im Voraus geordneten Zusammenhang hervortreten, weil der Endzweck das wahrhaft Erste ist. Dem causalen Proceß wird durch den teleologischen nichts von seiner Bedeutung geraubt, denn alles Dasein muß irgend wie als Ursache wirken. Eben so wenig verliert ein Zweck dadurch, daß er einem andern sich unterordnet und relativ Mittel für ihn wird, etwas von seiner eigenen Selbstständigkeit. Das Verächtliche einer solchen Unterordnung tritt erst beim Moralischen ein, z. B. wenn ein Mensch sich von einem andern bezahlen läßt, einen Meuchelmord für ihn zu begehen. Aber eine Lilie, die ein Schaaf frißt, ermangelt deshalb nicht der Pracht, die größer ist, als Salomo in der seinigen, und Homer, wenn er für Schulknaben zum Griechischlernen dienen muß, hört nicht auf, der göttliche Sänger zu sein. Dem Zweckmäßigen ist das Unzweckmäßige als das für die Realisirung des Zwecks widersprechende, zweckwidrige Mittel entgegengesetzt. Dem Zweckvollen steht das Zwecklose entgegen; aber das, was sich selbst Zweck ist, muß insofern auch zwecklos genannt werden, als es zunächst nicht Mittel für etwas Anderes ist. Der absolute Zweck selber, auf welchen alle übrigen abzwecken, hat nicht wiederum einen Zweck außer und über sich. Um ihn aber von dem Zwecklosen zu unter-

scheiden, nennen wir ihn eben Endzweck. Das Spiel betrachten wir als eine zwecklose Thätigkeit, allein nur im Gegensatz zur Arbeit, wie wir z. B. eine Reise zum Vergnügen von einer Dienstreise, Entdeckungsreise u. s w unterscheiden. Weil im Zweckbegriff die ihre Grenzen selbst bestimmende Einheit liegt, so suchen die Menschen im Spiel absichtlich dem Zufall Raum zu geben. Sie machen, um sich von dem Ernst der Zweckmäßigkeit zu erholen, um der Gebundenheit ihrer Ordnung vorübergehend zu entfliehen, in den Einrichtungen ihrer Spiele dem Zufall möglich, recht oft zu erscheinen. In dieser Veranstaltung liegt das Sinnreiche und angenehm Ueberraschende des Spiels. Wir können hier für den Begriff des Zwecklosen auch an das erinnern, was früher über den Begriff des Grundlosen und der absoluten Nothwendigkeit gesagt ist.

Im Begriff des Zwecks ist 1) der Zweck an sich; 2) das Mittel zu seiner Verwirklichung; 3) seine Ausführung und Rückkehr in sich selbst zu unterscheiden. Jedes dieser Momente hat den nämlichen Inhalt und ist selber Totalität.

## Erstes Capitel.

### Der Zweck.

Der Zweck ist das Wesen als die ideelle Ursache, die in ihrer Wirkung sich selbst erreicht. Zweck ist also keine Hypostase, sondern er ist nur da möglich, wo ein Wesen existirt, das sich selbst durch seinen — wenn auch unbewußten — Begriff als Ursache bestimmt und seine Unterschiede als im Voraus normirte setzt. Diesen Sinn enthält das Wort Zweck auch etymologisch. Helfferich in seiner Metaphysik, 1846, S. 118 sagt darüber: „Das Wort stammt aus derselben Quelle, wie das Griechische πήγνυμι, πῆξις, das Lateinische pango, compages, und hat zu seiner Grundbedeutung das Ergreifen, Festhalten, Befestigen. Unsere Sprache gebraucht im Alt- und Mittelhoch-

deutschen den Zweck in durchaus realer Bedeutung für ein Stückchen Holz, Eisen u. s. w., das keil- oder nagelförmig zugespitzt zum Einstecken, Einschlagen dienen kann. Speciell bezeichnet es einen Nagel oder Pflock, als Zielpunct in die Scheibe gesteckt, und davon abgeleitet das Ziel, Strebeziel, die Absicht, Bestimmung. In der Sprache der Metaphysik, welche mit der nach höchsten Zweckbegriffen und Vernunftgesetzen getroffenen Anordnung der wirklichen Welt vorerst nichts zu thun hat, bedeutet der Zweck den höchsten Beziehungsbegriff, durch welchen kein Unterschied ohne die zugleich mit ihm gesetzten und die Summe der Unterschiede nicht ohne das Wesen gedacht werden kann."

Zweck ist die Beziehung eines Wesens als Begriff auf seine Existenz als eine sein sollende. Der Begriff der Realisirung des Begriffs ist also in diesem schon angelegt, denn ohne solche Tendenz wäre der Zweck ein bloßer Gedanke oder das Sein eine zwecklose Realität. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs, wie sie in der äußern Erscheinung hervortritt, ist nur Folge der Thätigkeit des Begriffs als der eigentlich realen Macht. Sie hat daher, als Realität, keinen andern Inhalt, als der Begriff an sich, der sich in die Realität übersetzt und insofern in ihr sich nur wiederholt, sich nur eine andere Form seiner Existenz gibt. Als seiner Wirkung ideell vorangehend, ist der Zweck die transscendente Ursache derselben und bestimmt als ideelles Prius die Richtung der Causalität. Als in derselben thätig bleibend, ist er ihre immanente Ursache, welche die Einheit des Begriffs in seiner Realisirung actu durchführt und in ihr sich gegenwärtig erhält. In seiner Thätigkeit bezieht er sich zunächst auf sich selbst und insofern ist jeder Zweck unmittelbar Selbstzweck. Die Beziehung, Mittel für die Verwirklichung eines andern zu werden, geht ihn als solchen nichts an und ist für ihn ein Zufall. Ein Thier frißt z. B. ein anderes Thier, so folgt es nur dem Triebe der Selbsterhaltung; es hat dabei keinen weitern Zweck. Die Schlupfwespe legt ihre Eier in die Larven der Nonnenraupe, von denen sie, wenn sie auskommen, sich ernähren und sie dadurch tödten. Der Ichneumon, wie man diese Wespe genannt hat, wird daher eine Reaction gegen die Verwüstungen, welche die Nonnenraupe in den Wäldern anrichtet. Für unsere

Forstwirthschaft ist dies sehr vortheilhaft, allein es wäre lächerlich, der Schlupfwespe diesen conservativen Zweck unterzuschieben. Im Sudan haben die Termiten (termes mordax) den Beinamen „Kehraus", weil sie alles Gewürm und Ungeziefer vertilgen; allein sind denn nicht sie selber wieder ein höchst lästiges Geschmeiß? Die Termite will eben nur sich ernähren. Die Kleinkrämerei der äußerlichen Teleologie wird durch die Natur oft sehr in Verlegenheit gesetzt. Oft herrscht z. B. auf dem Lande eine große anhaltende Dürre. Regenwolken steigen täglich über dem Meere auf, entladen sich aber in's Meer. Wie unzweckmäßig, ja wie grausam!

Der Zweckbegriff nimmt alle bisher entwickelten Kategorien in sich auf. Er ist, als Sein, ein qualitativ in sich bestimmter; ein quantitativ großer oder kleiner; ein modal normaler oder abnormer. Als Wesen ist er ein wesentlicher oder unwesentlicher, ein unbedingter oder bedingter, ein wahrer oder scheinbarer, ein totaler oder partieller, ein realer oder formaler, ein innerer oder äußerer, ein substantieller oder accidenteller, ein nothwendiger oder zufälliger, ein Haupt- oder Nebenzweck.

Es würde nun offenbar langweilig sein, den Zweckbegriff nach allen diesen Unterschieden durchzugehen, da wir in ihnen nur eine Wiederholung der früher gegebenen Bestimmungen zu gewärtigen hätten, wenn sich auch viel nicht uninteressante Folgerungen für die Betrachtung der Natur und des Geistes daran knüpfen lassen.

Nach den verschiedenen Gebieten, in welchen die Zweckmäßigkeit sich gestaltet, benennen wir den Zweck mit verschiedenen Ausdrücken als Trieb, Hang, Instinct, Bedürfniß, Wille, Absicht, Aufgabe, Forderung, Ideal.

Wenn der Hauptzweck als der sogenannte wesentliche, substantielle, wahre, nothwendige erreicht wird, so wird mit ihm auch Alles, was Nebenzweck ist, erreicht, allein nicht umgekehrt. Die Natur verfährt unbedingt nach diesem Princip und opfert ihm daher auch ohne Schonung Alles auf, was nicht die Realisirung des Hauptzweckes fördert, z. B. die Schönheit der Form, welche sie dem Leben schlechthin unterordnet. Wir Menschen richten die Verwirklichung unserer Zwecke oft dadurch zu Grunde, daß

wir uns in die Nebenzwecke vertiefen und über ihnen den Hauptzweck vernachlässigen.

In der Natur ist die Idealität des Zweckes mit der Realität unmittelbar identisch. Sie ist daher nicht blos, wie Kant in der Kritik der Urtheilskraft meint, ein Vehikel, uns die organischen Naturproducte richtig vorstellen zu können, sondern sie ist das in ihnen Wirkende als eine productive Macht, welche der Mechanismus niemals erklären kann. Schopenhauer hat den Willen in der Natur als das ihre Productionen bestimmende Princip gefaßt und damit gegen die Atomistik gewiß Recht, welche das Einheitliche und Constante der organischen Formen niemals wird begreiflich machen können, wenn sie auch, wie neulich von Droßbach geschehen, die Atome unter der Hand in subjective, sogar gesellige Wesen verwandelt. Schopenhauer hat aber die Entstehung der Organismen nach Lamark in einer Weise deducirt, welche die innere Selbstbestimmung des Zweckes mit der äußern Causalität vermischt. Wenn ein Organismus erst vorhanden ist, so kann er sich allerdings bis auf eine gewisse Grenze den Bedingungen, die er vorfindet, adaptiren, wie Pflanzen und Thiere in der Akklimatisation. Auch kann er sich hierbei bis auf einen gewissen Grad verändern, obschon niemals in seinem generischen Wesen. Schopenhauer hingegen nimmt an, daß ein Organismus durch den Trieb der Bejahung des Lebens nach einer gewissen Richtung hin sich gestaltet habe; z. B. ein Sumpfvogel habe die Beine in die Höhe, den Hals und Schnabel in die Länge gereckt, bequem im Morast zu schreiten und Frösche zu schnappen; der Affe habe klettern wollen und daher habe er nun vier Hände, einen langen Arm u. s. w. Die Physiologie hat gegen diese Theorie eingewendet, daß ein Thier, bis es von der primitiven Gestaltlosigkeit aus lange Beine, einen langen Hals und Schnabel hervorgebracht hätte, unfehlbar würde haben verhungern müssen. Nachdem nun Störche, Ibis, Reiher, Affen u. s. w. vorhanden sind, läßt sich anatomisch freilich sehr leicht nachweisen, daß jene Vögel vortrefflich im Schlamm stehen und fressen, diese Vierhänder auf Palmen mit seiltänzerischer Grazie klettern können. Wie aber kamen sie zu diesem Triebe? Wie war es möglich, daß auf den animalischen, äquivoken Schleim

der Sumpf mit seinen Fröschen oder die Palmen mit ihren Zweigen eine solche Wirkung zu üben vermochte? Wir sagen, animalischer Schleim, denn sagten wir Ei oder Embryo, so würde damit schon das ganze Individuum auch seiner Gestalt en miniature nach gegeben sein. Und zugestanden, einige Sarkoden hätten in der That sich aus sothaner Begierde im Ungestüm ihres nisus formandi eine solche Gestalt gegeben — wie war es denn möglich, daß andere eine andere Richtung nahmen z. B. Schwimmvögel mit kurzen watschelnden Füßen, mit breitem Schnabel, dickem Hals, im Sumpf zu schwimmen? Oder warum wurden nicht alle Thiere, die auf Bäumen leben, z. B. das Opossum, zu Affen? Warum gibt es ein Aï, welches nur erst der rohe Vorversuch zum Affen zu sein scheint? Dies ist der schon mehrfach angeregte Punct, wo wir genöthigt sind, über die Causalität zur Finalität als einer providentiellen hinauszugehen. Nach der einfachen Causalität ist eine Wirkung nur erst möglich, wenn die Ursache wirkt. In der organischen Natur finden wir aber die Bildung von Organen, die erst künftig in eine ursachliche Beziehung treten können, die also, während sie entstehen, nicht durch das Element, zu dem sie ein Verhältniß einst haben sollen, bedingt werden können. Wir müssen also eine teleologische Anticipation solcher Bildungen anerkennen. Burdach, Physiologie, 2te Aufl. II, 1837, §. 474, sagt in dieser Hinsicht: „Wie Alles im Embryo einem Zweck entspricht, so bildet sich auch die Lunge zu einer Zeit, wo nur Kiemenathmung möglich ist und auch wirklich von Statten geht, und die Sinnesorgane entwickeln sich zu einer Zeit, wo der Embryo der Sinnesthätigkeit weder bedürftig noch fähig ist. Wohl ist hier das Organ früher als die Function, aber der Gedanke der Function, der Gedanke der Zukunft, der Zweckbegriff, d. h der Begriff der entsprechenden Lebensrichtung, ist das Früheste. Es sind Functionen ideell gegeben durch die Differenzirung der Einen Lebenskraft und eben, weil das Ideelle dem Dasein der Organe vorausgeht, tritt auch mit dem Zeitpunct, wo die Function zur Erscheinung werden soll, die ideelle Seite früher hervor als die materielle, und ehe die Lunge noch mit der Luft in Berührung kommt, äußert sich der Trieb des Athmens durch die dar-

auf abzweckende Bewegung. So erscheint denn jede organische Bildung, die wir am Embryo vor sich gehen sehen, als die Verwirklichung eines Gedankens, als eine auf einen Zweck gerichtete Handlung." Nicht weniger finden wir in der Organik eine rückschreitende Metamorphose, indem Organe wieder verschwinden, wenn sie nicht mehr gebraucht werden, wie bei vielen Insecten Füße, sobald sie Flügel bekommen. Vergl. Rosenkranz, System der Wissenschaft, 294 Dies ist nur teleologisch zu begreifen.

In der Geschichte wirkt der Wille der Menschen mit Bewußtsein. Dennoch bringen sie mit ihrem Handeln zugleich etwas hervor, das sie nicht beabsichtigten. Oft verwundern sie sich, wie durch die Verkettung der Umstände ein Resultat sich erzeugt, das sie nicht erwartet, ja nicht geahnt hatten und wie die Wirkungen ihres eigenen, mühsam durchgeführten Handelns sie plötzlich mit einem Zusammenhang überraschen, der gleichsam von der poetischen Gerechtigkeit eines dramatischen Dichters geordnet zu sein scheint. Unabhängig von ihrem Wissen und Wollen gibt diese Einheit ihren Thaten noch eine ganz andere Bedeutung, als sie selbst ihnen beilegten und vermittelt die Verwirklichung von Zwecken durch sie, welche unmittelbar nicht die ihrigen waren, wie Columbus nach Ostindien segeln wollte und dadurch Westindien entdeckte. Die Einzelnen handeln nach ihrem Wissen für ihre Zwecke und thun, was sie wollen. Allein außer dem von ihnen gewußten und gewollten Geschehen existirt noch ein anderer Zusammenhang, zu dessen Verwirklichung sie ihnen unbewußt beitragen. So bringen sie unabsichtlich Sprachen, Staaten, Stände, Religionen, Sitten, Revolutionen hervor und nennen diese höhere, über das Thun des Einzelnen hingreifende Einheit vom Standpunct der blos causalen Nothwendigkeit Schicksal, vom Standpunct der Teleologie Vorsehung, *προνοία*.

## Zweites Capitel.

### Das Mittel.

Der Zweck kann als Begriff sich ein Dasein voraussetzen, durch dessen Vermittelung er sich realisirt. Ein solches Dasein ist das Mittel.

Den analogen Begriff haben wir schon bei dem Begriff der Mittelursache gehabt. Der Unterschied des Substrats vom Mittel im teleologischen Sinn wurde dort, auch in Beispielen, bereits angegeben. Das Substrat ist ein Dasein, durch welches eine Substanz, sich als Causalität zu äußern, gefördert wird. Es kann daher, wie wir sahen, ein an sich sehr unbestimmtes, mannigfaltiges Dasein ausmachen und die Substanz kann ihm doch eine Seite abgewinnen, in ihren Dienst zu treten. Dasselbe läßt sich im Allgemeinen auch von dem Zweck in Verhältniß zum Mittel sagen, allein der Unterschied liegt darin, daß der Zweck den Begriff des Mittels in seinen Begriff schon einschließt, mithin die Zufälligkeit des Daseins, was als Mittel dienen könne, ausschließt, so daß zwar eine gewisse Breite in der Verschiedenheit des Mittels möglich ist, der Zweck aber doch eine bestimmte Grenze setzt. Einem Dasein als solchem ist es gleichgültig, ob es als Substrat oder ob es als Mittel verwendet wird. Aus dem Begriff des Zweckes folgt wohl, welche Beschaffenheit das Mittel zu seiner Verwirklichung haben müsse, nicht aber läßt sich umgekehrt aus dem Begriff eines Daseins überhaupt schließen, wozu es als Mittel gebraucht werden könne, weil es nach vielen Seiten hin einer solchen Unterordnung fähig zu sein vermag. Aus der Möglichkeit folgt nicht die Nothwendigkeit. Vom anatomischen Bau des Fisches läßt sich wohl der Schluß machen, daß er in einem flüssigen Element leben müsse; nicht aber läßt sich vom Wasser aus schließen, daß in ihm Fische leben müßten, wie denn in der That, außer den Fischen, Mollusken, Crustaceen, Batrachier, Saurier, Säugethiere, in ihm leben und wie es außerdem, daß es diesen Thieren zum Element dient, noch tausend andern Zwecken, namentlich durch seine meteorologische Function, dient. Würden wir wohl, wenn wir im Wasser keine warm-

blütigen Säuger vorfänden, die Kühnheit haben, a priori aus ihm zu deduciren, daß solche Thiere in ihm leben könnten?

Der Zweck bestimmt sich selbst das Mittel, ohne daß er sich als das Allgemeine zu ihm als der Besonderung desselben verhielte. Die Nahrungsmittel z. B. stehen zum Nahrungstriebe nicht in dem Verhältniß der Arten zu ihrer Gattung. Das Mittel muß mit dem Zweck wesentlich übereinstimmen, wenn es auch formeller Weise sehr verschieden sein kann. Es muß dafür empfänglich sein, vom Zweck als der Ursache bestimmt zu werden. Ist es heterogen, so ist es, als unzweckmäßig, als zweckwidrig, kein Mittel oder bewirkt, falls es dennoch die Rolle eines solchen übernehmen soll, einen dem Begriff des Zwecks entgegengesetzten Effect. Ein herbivores Thier kann sich nur von Pflanzen ernähren; Fleisch ist von ihm als Nahrungsmittel ausgeschlossen. Sittliche Zwecke können nur durch sittliche Mittel erreicht werden. Sclaverei, Lüge, Betrug, Diebstahl u. s. w. können niemals durch den guten Zweck, den sie angeblich sollen bewirken helfen, gerechtfertigt, oder gar, nach der Sprache der Jesuiten, geheiligt werden, denn sie vermögen nicht, ihn zu realisiren, sondern müssen vielmehr seine Verwirklichung hemmen und zerstören. Die Menschen haben sich zwar die Fabel erfunden, daß gewisse Zwecke ohne gewisse, an sich unsittliche, Mittel nicht erreicht werden könnten und dulden dieselben als sogenannte nothwendige Uebel. Wenn man aber diese Mittel untersucht, so findet man, daß sie den Zweck, dem sie dienen, nicht nur nicht realisiren, sondern sogar die Verwirklichung seines Gegentheils herbeiführen. So soll geheime Polizei für die Sicherheit der bürgerlichen Gesellschaft nothwendig sein. Wie ohnmächtig hat sich aber dieselbe stets erwiesen! Welches Attentat, oder welche Revolution wäre durch sie verhütet worden? Die bloße Annahme der Existenz einer geheimen Polizei bringt ein allgemeines Mißtrauen, eine gekünstelte Zurückhaltung, eine Verfälschung der Aeußerungen an öffentlichen Orten; und, wie die Geschichte der Römischen Kaiser zeigt, eine Neigung zu geheimen Conspirationen hervor. Der ehrliche Mann weiß nicht, ob nicht der Nachbar im Theater oder im Coupé der Eisenbahn, der so freimüthig mit ihm spricht, ein agent provocateur ist, welcher seinen Worten auf-

paßt, Stoff in ihnen zu einer ihm willkommnen Denunciation zu finden. So sollen auch Bordelle als eine vom Staat organisirte Prostitution zum Schutz der Sittlichkeit und Gesundheit nothwendig sein u. s. w. Soll ein Zweck wirklich erreicht werden, so muß er in seinem Mittel sein eigenes Wesen reproduciren. Je homogener, um so besser, je heterogener, um so schlechter verhält es sich.

Der Zweck ist das Maaß für die specifische Beschaffenheit und Größe des Mittels. Er bestimmt also, ob es ein äußerliches Ding oder ein Zustand oder eine Handlung sein muß. Physische Zwecke verlangen physische, intellectuelle intellectuelle, ethische ethische, ästhetische ästhetische, religiöse religiöse Mittel. Die christliche Kirche nennt die Sacramente ausdrücklich Gnadenmittel oder Heilsmittel, media salutis. Hieraus ergibt sich die Verkehrtheit, einen Zweck durch Mittel erreichen zu wollen, die einer andern Sphäre angehören. Die Pädagogik ist das Gebiet, auf welchem in dieser Beziehung die größten Widersprüche existiren. Man betrachte z. B. die Mittel, deren man sich oft bedient, ein gutes Gedächtniß hervorzubringen. Wie arbeitet die Mnemotechnik daran, das, was zuletzt nur ein freier Act der Intelligenz sein kann, in die Aeußerlichkeit herauszuzerren und mechanisch zu belasten! Die Angemessenheit eines Daseins für einen Zweck ist die Nützlichkeit desselben; die Hemmung der Ausführung eines Zwecks durch ein Dasein seine Schädlichkeit. Ob etwas nützt oder schadet, ist daher relativ. Es kann etwas auch, indem es nach einer Seite nützt, dadurch nach einer andern hin zugleich schaden und umgekehrt. Es findet hier eine unendliche Gradation statt, in welcher die Mannigfaltigkeit der Beziehungen und die Zufälligkeit der Umstände ihr Spiel treibt. Unnütz ist, was gar nicht als Mittel dienen kann; unschädlich, was, als Mittel, eine Veränderung so oberflächlicher Art hervorbringt, daß die Sache an sich unverändert bleibt. Wenn auch ein Dasein durch seine Eigenschaften nach vielen Seiten hin als Mittel dienen kann, so ist es doch wirkliches Mittel nur nach derjenigen, in welcher es als Ursache wirkt. Hierüber ist aber bei dem Begriff der Ursache schon das Nothwendige gesagt worden. In der Medicin haben wir den Ausdruck specifisches Mittel für

solche Pharmaka, die ein bestimmtes Leiden mit Entschiedenheit heilen, z. B. Chinarinde für das Fieber. Im Grunde sollte aber jedes wirkliche Mittel ein specifisches sein. Oft beehrt man auch das Mittel, welches seinem Zweck vollkommen entspricht, mit dem „Schmeichelnamen" eines radicalen. Jedes wirkliche Mittel sollte radical sein.

Aeußerlich genommen, kann Alles Zweck und Alles Mittel werden. Die äußerliche Teleologie beschäftigt sich mit solchen relativen Unterordnungen und bewundert darin Vermittelungen, welche der innern Zweckmäßigkeit an sich oft ganz fremd sind. Die Weisheit, welche stets die besten Mittel zur Erreichung der besten Zwecke wählen soll, ist von ihr in den äußerlichsten Beziehungen aufgesucht, wie Sokrates diesen Ton zuerst angeschlagen hat, z. B. daß die Augenbrauen den Zweck haben sollen, die Augen vor dem Schweiß zu schützen, der von der Stirne rinnt. Bei dieser Teleologie ist man nur zu oft genöthigt, sich zu verwundern, weshalb die angestaunte Weisheit nicht so klug wenigstens gewesen, ein Uebel, ein Unglück, lieber gar nicht zuzulassen, statt hinterher sich den Triumph ihrer rettenden Thaten zu bereiten. Die Vernichtung der Nonnenraupe durch die Schlupfwespe wird bewundert; aber warum mußte denn die Nonnenraupe existiren? Wenn die äußerliche Teleologie als gemeiner Eudämonismus sich auf die optimistische Interpretation der Geschichte wirft, so kann man ihr eben so äußerlich einen Kakodämonismus entgegensetzen und nachweisen, daß das Elend, das physische wie das moralische, der Zweck der Geschichte zu sein scheine. Man kann einen satanischen Zug in der Geschichte verfolgen, der die Vereitelung alles Edlen, die Herabwürdigung alles Großen, die Ausartung alles Guten enthält. Seit Voltaire hat die Französische Literatur die Schilderung des Pessimismus zu einem ihrer Hauptgegenstände gemacht, bis Eugene Sue ihn in Romanen popularisirte und Proudhon ihn in der philosophie de la misère zur nationalökonomischen Theorie erhob. Elend, Elend als Hunger, als Noth, als Verworfenheit, als Verbrechen — das ist nach ihm das Resultat, in welches der sociale Proceß mündet, von welchem Punct er auch seinen Ausgang nehme! Auch die Deutschen haben nun durch Schopen-

hauer den Pessimismus, mit sarkastischem Witz für den haut goût der Blasirtheit schmackhaft gemacht, bei sich aufgenommen. Sie sind aber von Hause aus zu gutmüthig und zu religiös, um nicht bei diesem Cultus des Elends als des Zwecks der Welteinrichtung ein böses Gewissen zu empfinden. Wenn daher der Schopenhauersche Atheismus dem Spott über diese erbärmliche Welt nicht die Askese der Selbstverneinung des Willens zum Leben — ohne doch den Selbstmord zu fordern — hinzugefügt hätte, so würde er bei ihnen doch vergeblich Propaganda gemacht haben. Schon merkt man, wie der tief religiöse Optimismus Parkers in Boston, der so offene Augen für den empirischen Pessimismus hat, die Deutschen wieder in eine andere Richtung lenkt.

Doch von diesen erhabenen Problemen kann gründlich erst in der Lehre von der Idee die Rede sein. Hier soll nur noch erwähnt werden, daß es der Würde eines Daseins, als Mittel für ein anderes zu wirken, nur dann widerspricht, wenn diese Wirksamkeit diejenige unmöglich macht, die in seinem wahrhaften Begriff liegt. Wir sagen z. B. mit Recht, daß das Schöne sich selbst Zweck sei. Wenn nun ein Künstler ein Kunstwerk hervorbringt, so kann dasselbe von ihm verkauft werden, seinen Unterhalt dadurch zu gewinnen. Damit widerspricht er dem Wesen des Schönen nicht. Wenn aber die Kunstproduction für ihn nur den Zweck hätte, Geld zu verdienen, so würde der Widerspruch eintreten. In diesem Fall aber würde auch die Begeisterung unmöglich werden, die alleiu wahre Kunstwerke zu schaffen vermag. Die Begeisterung für das Geld vermag das Schöne nicht zu erzeugen.

## Drittes Capitel.

### Die Zweckausführung.

Der Zweck als die Beziehung des Begriffs des Wesens auf seine Existenz unterscheidet sich als Begriff von seiner Realität. Diese, als die äußere Form seiner Erscheinung, hat ihn selber zum Inhalt. Der Uebergang der ideellen Causalität des

Begriffs in die von ihm erfüllte Realität ist der Uebergang des Zwecks aus seiner Möglichkeit in die Wirklichkeit, seine Ausführung oder Realisation. Dieser Zusammenhang ist von Hegel als ein Schluß dargestellt; der Begriff des Zwecks schließe sich durch das Mittel in seiner Ausführung mit sich selbst zusammen, so daß im Resultate kein anderer Inhalt, als im Anfang schon vorhanden, gesetzt werde. Wir haben schon oben zugestanden, daß ein formaler Schluß hier allerdings eben so wohl, als im Proceß des Mechanismus oder Chemismus, nachgewiesen werden könne, allein wir haben auch bemerklich gemacht, daß ein Schluß im Sinn des logischen Begriffs der Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen noch nicht darin vorkomme. Die ausführliche Kritik der logischen Inconvenienzen, denen Hegel hier verfallen ist, hat Trendelnburg in den Logischen Untersuchungen, II., S. 55 ff. und S. 272 ff. gegeben. Wir stimmen ihm völlig bei, wenn er S. 277 vom Zweckbegriff sagt: „Wenn auf die Weise, wie es von Hegel in der dargestellten Anwendung geschehen ist, der Schluß in der Wirklichkeit aufgesucht wird: so vertheilt man die drei Termini willkürlich an drei verschiedene Realitäten nach dem Gesichtspunct des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, ohne die gegenseitige Beziehung der logischen Unterordnung festzuhalten. In der teleologischen Beziehung ist der subjective Gedanke des Zweckes an und für sich allgemein, aber er ist nicht das allgemeine Geschlecht seiner Mittel und seiner Ausführung; die Mittel sind für sich das Besondere und Differente, aber doch nicht die Art jenes Gedankens; sie sind ihm real unterworfen und werden von ihm regiert, aber doch nicht logisch als seine Species untergeordnet; die Verwirklichung des Zweckes ist ein Einzelnes, aber weder das Individuum des heterogenen Mittels, noch des den Zweck entwerfenden Gedankens. Will man sagen, daß das Mittel dem Entwurfe, die Ausführung beiden untergeordnet ist: so hat man diese reale Abhängigkeit von der logischen wohl zu unterscheiden, die aus der Beziehung des Inhalts und Umfangs der Begriffe hervorgeht und allein den Schluß bedingt."

Die Ausführung des Zwecks geht von der Macht des Triebes desjenigen Wesens aus, welches die Existenz seines Begriffs durch

dessen Verwirklichung zu verdoppeln strebt. Nur bei einem monadischen Wesen kann von Zweck die Rede sein. Nur ein Individuum kann einen Zweck haben und nur für ein Individuum kann das gegen es selbst Unorganische zweckmäßig d. h. als Mittel geordnet sein. Findet ein Individuum ein solches Verhältniß in der bewußtlosen Realität vor, so wird das Denken, mag es ihm lieb oder leid sein, dadurch zur Annahme einer vorschauenden Intelligenz gezwungen, welche die Möglichkeit eines solchen Zusammenhangs begründet hat. Kant führt unter den Formen der Zweckmäßigkeit auch die formale an, die in den geometrischen Figuren und in der Construction für die Darlegung ihrer Verhältnisse existire. Allein man kann die Selbstgenügsamkeit einer Raumfiguration, eines Triangels, Quadrats, Kreises, oder die einer stereometrischen Raumerfüllung, eines Tetraeders, eines Kubus, einer Sphäre, so wenig eine teleologische nennen, als die Hülfslinien der Construction, die nicht die Gestalt realisiren, sondern den Beweis vermitteln helfen, daß gewisse Verhältnisse der Größe sich in den Raumfigurationen und Körperformen vorfinden.

Bei der Ausführung ist nun wohl zu beachten, daß das Mittel nicht blos ein einzelnes Ding zu sein braucht, wie ein Nagel, den ich einschlage, um etwas an ihm aufzuhängen; wie ein Fernrohr, meinem Auge einen entfernten Gegenstand nahe zu bringen u. dgl, sondern daß das Mittel auch ein Zustand oder eine Handlung im weitesten Sinn des Worts sein kann. Ein Zustand z. B. zu schlafen, um wachen zu können; sich zu berauschen, um seine Sorgen zu vergessen; oder eine Handlung, z. B. zu gehen, um zu verdauen; zu lesen, um sich gewisse Vorstellungen anzueignen; zu lernen, um eine Prüfung zu bestehen; zu schreien, um Jemand zur Hülfe herbei zu ziehen u. s. w. Im Allgemeinen aber kann das Mittel sich 1) mechanisch verhalten und als ein relativ selbstständiges bestehen bleiben, während es gebraucht wird. Es nutzt sich dann nur allmälig ab, wie ein Instrument, ein Kleidungsstück, ein Meubel, ein Geldstück u. s. w. Ein solches Mittel kann durch seine Form oder sonstige Beschaffenheit höher stehen, als der Zweck, der dadurch erreicht wird. Der Mensch unterscheidet sich z. B. vom Thier gerade auch dadurch, daß er die sinnliche Befriedigung

umständlich macht, daß er, wie die alten Komiker scherzten, ein Thier ist, welches kocht, einen Tisch deckt, die Speisen und Getränke in zierlichen Gefäßen aufstellt, schöngeformte Löffel, Messer und Gabeln gebraucht u. s. w. Der Zweck der Nothdurft, sich zu erhalten, wird durch diesen Apparat der Mittel als das Feigenblatt der Cultur veredelt. So kann auch eine Maschine in ihrer sinnreichen Einrichtung mehr sein, als das Product, welches sie liefert, ein Webstuhl z. B. mehr, als die Nachtmütze, die er webt. 2) Das Mittel kann aber auch dynamisch in ein anderes Dasein übergehen und sich damit verändern, indem es dies verändert. Wenn z. B. Gold durch Salpetersäure aufgelöst wird, so ist die Säure, wie wir sagen, das Mittel der Auflösung, aber dies Mittel verschwindet ganz und gar in das Gold und verändert sich durch die Vereinigung mit ihm. Ein Nahrungsstoff wird vom Lebendigen assimilirt, so verwandelt er sich in dasselbe. Dieser Proceß ist eine wirkliche Transsubstantiation. 3) Endlich kann das Mittel, obwohl es von einem andern Dasein vollkommen aufgenommen wird, sich als ein durchaus selbstständiges behaupten, wenn es ein seiner Natur nach ideelles ist, wie dies in allen geistigen Verhältnissen geschieht. Eine Vorstellung z. B., durch welche wir unsere Kenntnisse erweitern, verändert sich dadurch nicht und kann Millionen Menschen mitgetheilt werden. Ein Buch kann von Jemand und noch von Hunderten gelesen werden, so nutzt sich endlich zwar das Exemplar als ein endliches Dasein, nicht aber der Inhalt ab. 4) Endlich kann eine Kraft oder Organ dadurch, daß sie als Mittel gebraucht werden, sich sogar verstärken, eine Violine z. B. durch Alter und Gebrauch einen immer schönern Ton gewinnen, ein Muskel durch Uebung immer energischer werden.

Der Zweck, weil er Ursache, wirkt, im Grunde genommen, immer direct. Er thut den Mitteln, durch welche er wirkt, Gewalt an, bemächtigt sich ihrer und verändert die empirische Wirklichkeit nach seinem Begriff. Wir nennen die Ausführung aber indirect, wenn die Gewalt erst noch ein Mittel zwischen sich und die Ausführung schiebt, das, als eine List, die Verwirklichung des Zwecks erleichtert, ohne deshalb das zu sein, was wir Substrat nannten, weil es nicht blos als eine Basis für die

Causalität dient, sondern schon einen integrirenden Theil der Ausführung ausmacht, wenn sie auch als actuelle Gewalt sich von der List selbst unterscheidet. Das Netz der Spinne ist das Mittel, mit welchem sie listig die Fliegen fängt; sie dann um so leichter mit Gewalt zu tödten; wie die Leimruthe das Mittel ist, den Vogel in die Hände des Voglers zu liefern; wie die Prairieindianer sich, als Wölfe verkleidet, an die wilden Büffel gegen Wind heranschleichen, sie desto sicherer schießen zu können; oder wie diabolische Beichtväter in den Seelen eine absolute Rathlosigkeit und Qual der Verzweiflung hervorbringen, damit dieselben nicht sowohl dem Erlöser, sondern ihnen als den Erlösern sich kopfüber in die Arme der geistlichen Gewalt werfen. Für die besondere Form der Ausführung tritt daher eine in's Unberechenbare gehende Mannigfaltigkeit ein, weil die Causalität durch alle Umstände, in deren Mitte sie wirkt, modificirt werden und außer ihrer directen Tendenz noch eine Seitenverbreitung haben kann, die sich in's Unübersehliche continuirt. v. Clausewitz in seiner unsterblichen Theorie des Krieges nahm bei allen militairischen Operationen noch eine mögliche Hemmung, welche er die Friction nannte, mit in die Rechnung. Wenn ein Feldherr z. B. ein Regiment von a nach b commandirt, so kann dasselbe den Marsch freilich in einer gewissen Zeit zurücklegen, allein die Beschaffenheit des Bodens, der Staub des Weges, der einfallende Regen, der entgegenwehende Sturm u. s. w. können doch ungewollte Verzögerungen hervorbringen, welche der Feldherr in seine Berechnung mit aufnehmen muß, wenn er mit Sicherheit handeln will.

Für die Nützlichkeit oder Schädlichkeit bei der Verwirklichung eines Zwecks gilt Alles, was schon oben bei dem Begriff des Mittels gesagt ist; diese Begriffe sind relativ und dasselbe Dasein kann sogar zugleich nach entgegengesetzten Seiten nützlich und schädlich sein, wie die Dunkelheit, welche den Dieb begünstigt, den Bestohlenen schädigt.

Seinem Inhalt nach kann der Zweck, empirisch genommen, alles Mögliche sein, denn das Unmögliche kann, außer von Kindern und Verrückten, nicht zum Zweck gemacht werden. Metaphysisch genommen kann der Zweck nur der endliche oder

ist auch ihre Energie. Sofern sie als äußere Erscheinung existiren, sind sie damit der Möglichkeit preisgegeben, veräußerlicht werden zu können. Dies ist ein Schicksal, das von der Gewalt ihnen von Außen angethan werden kann und sie dann nicht in ihrem Innern trifft. Sie behaupten in solchem unschuldigen Leiden ihre ganze Hoheit. Das, was sich selbst Zweck ist, ist in der Rangordnung der Zwecke allen Zwecken übergeordnet, die von ihm zu bloßen Mitteln seiner Verwirklichung gemacht werden können. Es wurde vorhin gesagt, daß es für den unendlichen Zweck zufällig sei, ob er die Mittel für seine Realisirung vorfinde. Dies ist in Ansehung des Einzelnen richtig; im Allgemeinen aber muß der in sich unendliche Zweck sich die Voraussetzung der ihm nothwendigen Mittel machen. Erst wenn er möglich ist, tritt er in die Erscheinung. Es wird z. B. aus der Geschichte der Erdbildung ersichtlich, daß Pflanzen erst wachsen konnten, nachdem die Erdrinde sich schon sehr abgekühlt und nachdem sich bereits Wasser gebildet hatte; daß Pflanzenfresser erst entstehen konnten, nachdem eine Vegetation da war; daß Fleischfresser schon andere Thiere vorfinden mußten. Pflanzen, Pflanzenfresser, Fleischfresser bilden eine aufsteigende Reihe, in welcher immer der eine Organismus sich dem andern als Mittel unterordnet. Der Mensch macht wiederum die ganze Natur für sich zum Mittel und selbst die Pracht der Sterne kann er benutzen, in seinen Wanderungen durch Wüsten und Meer die Richtung seines Weges zu bestimmen. Innerhalb der menschlichen Zwecke sehen wir Kunst und Philosophie erst dann erscheinen, nachdem die Nothdurft des Lebens überwunden ist, denn ihre Cultur als die von absoluten Selbstzwecken fordert eine freie Muße, die von der Niedrigkeit des Selbsterhaltungs- und Geschlechtstriebes, deren Verwirklichung der höchste Zweck der Natur, unabhängig geworden.

Ein solches Verhältniß der Zwecke als einer Stufenreihe kann den Anschein hervorbringen, als ob das Vollkommnere aus aus dem Unvollkommneren durch bloße Steigerung hervorginge. So hat man in der That die Natur zuweilen aufgefaßt, als wenn eines guten Tags ein Mineral zur Pflanze, eine Pflanze zum Thier, ein Thier zum Menschen geworden wäre. Die Entdeckung Müllers, daß die Holothurie Synapta digitata eine

sich der Begriff des Seins durch den des Wesens zu dem des Zweckes in einer progressiven Reihe, die sich jedoch im Begriff des durch den Zweck als Begriff gesetzten Seins in sich selbst abschloß.

Das Sein ist unmittelbar, was es ist. Seine Qualität und Quantität sind Momente des ihm inwohnenden Maaßes, das sich immer gleich bleibt, so daß die Veränderung der Qualität durch die Vermittelung der Quantität doch die Rückkehr des Seins in seine ursprüngliche Qualität und in das mit ihr gesetzte quantitative Verhältniß zur Folge hat. Das Sein an sich ist indifferent gegen den Wechsel der relativen Veränderungen des Daseins in seiner Qualität und Quantität.

In dieser Gleichheit der Beziehung auf sich ist also das Sein der Grund seiner Existenz oder Wesen. Es unterscheidet sich von sich als das Eine, dessen Dasein zwar als einzelne Erscheinung mit einer anderen Erscheinung in Widerspruch gerathen kann, das aber an und für sich den Widerspruch aufhebt, weil nur es selber das ursprüngliche Sein ist, gegen dessen einfache Nothwendigkeit sich die Verwicklung der Erscheinung nicht erhalten kann. Das Wesen ist das Gesetz, welches die Erscheinung beherrscht. Es ist der immer gleiche Inhalt ihrer mannigfaltigen Gestaltungen; es ist die in ihren wechselnden Aeußerungen immer gleiche Kraft; das in der unendlichen Verschiedenheit des Aeußern sich immer gleichbleibende Innere. Als Einheit seiner selbst und seiner Erscheinung ist daher das Wesen, die wahrhafte Wirklichkeit, das substantielle Dasein, welches nach der Nothwendigkeit seiner Natur wirkt Die Wirkung aber, als eine wesentliche, muß selbst wieder zur Ursache werden und das Sein folglich mit sich in Wechselwirkung treten.

Es würde aber als mit sich wechselwirkendes nicht existiren können, wenn es nicht an sich ideelle Einheit wäre, die im Voraus das Verhältniß der Substanzen zur Wechselwirkung ordnet. Diese Einheit ist der Zweckbegriff, der das Sein als das seinsollende setzt und die Veränderungen, die er als Ursache hervorbringt, mit sich durchdringt, so daß er der in allen ihren Wirkungen gleiche Inhalt bleibt. Die Reihe der Wirkungen ist von der Ursachlichkeit des Zwecks nicht blos nach ihrem Anfang sondern auch nach ihrem Ende bestimmt und schließt alles nicht durch

seinen Begriff Gesetzte von seiner Realisirung aus. Die Bewegung des Zweckprocesses ist also keine in's schlecht Unendliche auslaufende, wie beim einfachen Causalproceß; auch nicht eine blos formell in sich zurückkehrende, um sich wieder zur Ursachlichkeit zu erregen, wie die Wechselwirkung der Substanz, sondern sie ist eine Totalität, die mit ihrem Ende sich in der That vollendet, indem sie, was der Zweckbegriff als Umfang der Bewegung ideell enthält, als Wirklichkeit realisirt.

Wenn wir den Zweckbegriff ideell nennen, so soll damit nicht ein dem Realismus entgegengesetzter Idealismus ausgedrückt sein, sondern ein Idealismus, der den Realismus als seine eigene Bestimmtheit in sich schließt. Die Verwirklichung des Zweckbegriffs ist gleichsam seine Verdoppelung, weshalb auch ihre Realität mit ihrem Begriff verglichen werden kann. Weil insofern durch die Hervorbringung des Zwecks als Erscheinung nur ein Unterschied der Form vorhanden ist, so könnte die Ausführung des Zwecks, seinem Begriff gegenüber, als überflüssig erscheinen, wie die gute Gesinnung, wenn sie faul ist, in sich beruhet und sich nicht um die guten Werke bemühet. Aber das Eigenthümliche des Zwecks liegt gerade im Drange zur Verwirklichung seines Begriffs. Erst durch den Zweckbegriff werden die verschiedenen Erscheinungen wieder zu Einheiten zusammengefaßt, indem eine progressive Subordination die Zwecke wieder zu Mitteln macht, ohne sie deshalb in ihrer Eigenheit herabzusetzen. Bei der einfachen Causalität ist eine solche harmonisirende Progression nicht möglich, durch den Zweckbegriff aber wird eine sich potenzirende Integration der Existenzen ermöglicht, die aus ihrer Mannigfaltigkeit heraus sowohl simultan als successiv zur Realisation Eines universellen Zweckes zusammenwirken.

Dieser Begriff ist daher der höchste innerhalb der Metaphysik. Die absolute Enteiechie des Seins ist die Rechtfertigung seines Daseins. Das Wesen ist nicht blos der nothwendige Grund seiner Existenz, sondern es ist in Wahrheit das aus seinem Zweck sich selbst zur Verwirklichung seines Begriffs bestimmende Sein.

Sein ist Realismus; Wesen ist Entgegensetzung des Idealismus gegen den Realismus; Zweck ist Einheit des Idealismus mit dem Realismus seiner Erscheinung.

Sein ist der wesentlich nichts verändernde Proceß des Werdens; Wesen ist die Reflexion des Seins in sich als Grund; Zweck ist der Grund als Begriff, der in der Realität des Causalnexus als die über seine Thätigkeit hingreifende Ursache wirkt.

So ist der Zweckbegriff das ontologische Subject, denn er bestimmt sich selbst und hängt von keiner andern Ursache ab. Man kann ihn insofern frei nennen, weil er seine eigene Nothwendigkeit ist und in seinem Wirken sich selbst zum Resultat hat.

Hieraus folgt, daß der Begriff des Seins sich Selbstzweck ist und sich zu dem höhern Begriff der Allgemeinheit aufhebt, welche sich durch ihre Besonderung selbst zur Einzelheit bestimmt, so daß diese als das καϑ' ἕκαστον das σύνολον, die existirende Totalität des Begriffs ist. Im Zweckbegriff liegt schon die Unterscheidung der ideellen Einheit des Begriffs von seiner Verwirklichung, allein noch nicht die Unterscheidung des Begriffs in sich nach seiner Allgemeinheit, Besonderheit und Einzelheit. Diese Articulation macht das Wesen des Begriffs als des logischen aus. Mit logisch soll hier nicht ein Gegensatz zum Metaphysischen in der Weise ausgesprochen sein, als wenn dasselbe an sich nicht auch logisch oder als wenn der logische Begriff nicht auch ontologisch wäre, d. h. Realität hätte, sondern es soll damit das ganz neue Verhältniß bezeichnet werden, welches durch die Wechselbestimmung des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen entsteht, denn diese Gliederung erst erklärt wieder die Möglichkeit des Zweckbegriffs. Sie ist es, welche die Reihen der Existenzen in der Weise beweglich macht, daß sie beständig in einander greifen und ein Product hervorbringen, welches sich in seiner Totalität, trotz der Freiheit des einzelnen Daseins und trotz der davon unabtrennlichen Schwankungen, wesentlich als ein harmonisches behauptet. Wie will die bloße Atomistik jemals die Stufenordnung der Welt, wie will sie jemals die Wechselanziehung und im Voraus angelegte Wechselwirkung der Geschlechter begreiflich machen!

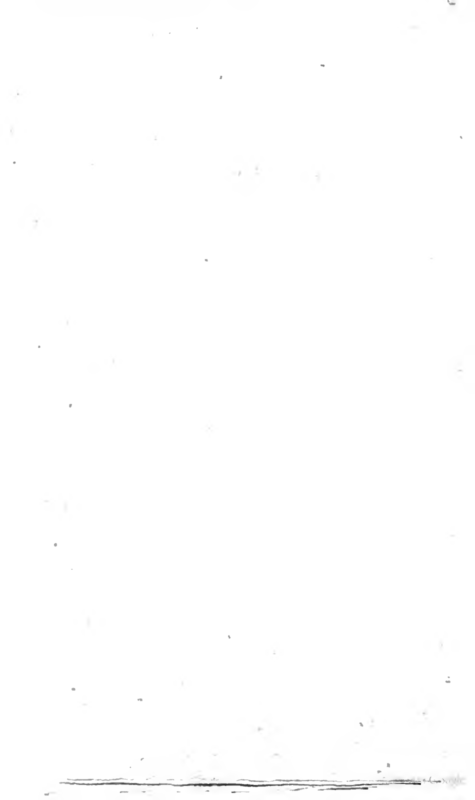
Der Begriff als logischer ist nicht blos Zweckbegriff, sondern er ist die Einheit des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen, die sich wechselseitig hervorbringen. Man kann ihn, wie

Hegel gethan hat, den subjectiven nennen, denn er ist es, weil er sich selbst zu seiner Entwicklung bestimmt; daß wir es sind, die ihn denken, macht ihn nicht zum subjectiven. Denken wir denn die ontologischen Bestimmungen nicht eben so sehr? Oder haben die logischen Bestimmungen nicht eben so sehr Realität? Hängt es denn von uns ab, ob etwas ein Allgemeines, Besonderes oder Einzelnes ist? Sind diese Unterschiede nur formale Operationen unseres Bewußtseins, welche die lebendige Wirklichkeit nichts angehen? Besteht diese nicht als ein continuirlicher Proceß, in welchem das Allgemeine durch das Besondere zum Einzelnen sich erschließt, oder auch umgekehrt das Einzelne durch das Besondere zum Allgemeinen sich erhebt?

Weil jedoch in der Reihe der Begriffe das Besondere die relative Mitte ausmacht, so ist der eigentliche Begriff noch schärfer als die Einheit des Allgemeinen und Einzelnen zu fassen. Das Allgemeine ist ein Einzelnes und umgekehrt, das Einzelne ist ein Allgemeines, das ist der Kern der Aristotelischen Metaphysik und Logik; das ist der Angelpunct, um welchen sich die hundertjährigen Streitigkeiten der Realisten und Nominalisten in den Universalien ante rem und post rem drehen; das ist der Accent der Hegelschen Wendung, daß die Substanz wesentlich als Subject gedacht werden müsse. Die Substanz wird nicht Subject, sie ist es. Weil sie es ist, entwickelt sie sich als Subject zu den Unterschieden des Allgemeinen, Besondern und Einzelnen. Das Allgemeine ist der im Einzelnen thätige Zweck, der es durch das Besondere als seine Vermittelung hindurchführt. Das Einzelne, was sich in seiner Existenz Selbstzweck ist, wird Mittel für den gegen es selber höhern Zweck; der höhere ist er aber, wenn er der allgemeinere ist. In seiner Allgemeinheit liegt seine Kraft, sich andere Existenzen unterzuordnen; wie die Pflanze sich das Mineral, das Thier die Pflanze, der Mensch Erde, Pflanze und Thier, die Familie das Individuum, der Staat die Familie, die Menschheit die Staaten unterordnet, um den Weltzweck, die Erlösung vom Bösen, verwirklichen zu helfen.

Druck der Universitäts-Buch- und Steindruckerei von E. J. Dalkowski
in Königsberg.

Dies Blatt ist am Schluß, vor den Anzeigen einzukleben.



Im Verlage der Gebrüder Bornträger sind von demselben Verfasser erschienen:

**Rosenkranz, K.,** Kritische Erläuterungen des Hegelschen Systems. gr. 8. 1840. 1 Thlr. 25 Sgr.

Kritische Entwickelung der Philosophie der Geschichte, der Aesthetik und Religionsphilosophie Hegel's, so wie eine Kritik der vornehmsten Schriften, welche sich an Hegel's System, polemisch oder apologetisch angeschlossen haben.

**Rosenkranz, K.,** Psychologie, oder die Wissenschaft vom subjectiven Geiste. 2te verbesserte Auflage. 1844. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 7½ Sgr.

Diese Psychologie war die erste, welche 1837 das größere Publikum mit Hegels Lehre vom subjectiven Geist bekannt machte. Sie ist auf vielen Lehr-Anstalten benutzt worden und behauptet noch immer trotz der großen Anzahl ähnlicher Werke durch die Frische und Klarheit ihrer Darstellung einen rühmlichen Platz.

**Rosenkranz, K.,** Göthe und seine Werke. 2. Aufl. 1856. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 15 Sgr. sehr elegant gebunden. 2 Thlr. 27 Sgr.

Dies Werk war 1847 das erste, welches den ganzen Göthe in einer allgemein zugänglichen Weise zu schildern unternahm. Augenblicklich ist es in der Tagesliteratur hinter das von Lewes zurückgedrängt. Allein es wird bald die Zeit kommen, wo man zu ihm als dem tiefer dringenden zurückkehren und sich erinnern wird, was man schon vor der Gabe des Britten an der Arbeit des Deutschen Kritikers besessen.

**Rosenkranz, K.,** Die Pädagogik als System. 1848. gr. 8. 1 Thlr. 6 Sgr.

Der erste und bis jetzt einzige Versuch, eine Pädagogik im Sinne des Hegel'schen Systems aufzustellen. Er ist, ohne der Strenge der wissenschaftlichen Ableitung Eintrag zu thun, doch ganz faßlich gehalten und bietet namentlich einen interessanten Grundriß der Geschichte der pädagogischen Systeme.

**Rosenkranz, K.,** System der Wissenschaft. 1850. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 20 Sgr.

Der Verfasser wollte darin eine Darstellung der Hegel'schen Philosophie geben, wie sie in Folge des Fortschrittes der Wissenschaft seit dem Tode Hegel's sich theilweise hat umgestalten müssen, sowohl um ihren eigenen Ideen als auch um den großen Erwerbungen der Empirie gerecht zu werden. Es ist daher besonders die Entwickelung der Naturphilosophie und der Philosophie der Geschichte eine ausführliche Aufmerksamkeit gewidmet, so daß sie wohl einer allgemeinen Beachtung werth sind. — Die

Logik, Ethik, Aesthetik und Religionsphilosophie haben wesentliche Veränderungen erlitten, durch welche dunkle und schwierige Punkte des Hegel'schen Systemes aus dem gesammten Geist seiner Lehre heraus, verbessert sind. Die Spache zeichnet sich durch einen seltenen Verein von Präcision und Anschaulichkeit aus.

**Rosenkranz, K.,** Aesthetik des Häßlichen. 1853. gr. 8. brosch. 2 Thlr. 12 Sgr. sehr elegant gebunden. 2 Thlr. 24 Sgr.

Ein originelles, durch eine Fülle geistreich geschilderter Beispiele aus allen Künsten und Zeitaltern anziehendes Buch, welches die Entstehung des Häßlichen als des Negativ-Schönen, seine verschiedenen Gestaltungen und ihre Auflösung in's Komische, oft mit poetischem Humor, darstellt und eine wesentliche Lücke in der ästhetischen Theorie ausfüllt.

**Rosenkranz, K.,** Die Poesie und ihre Geschichte. Historische Entwickelung der poetischen Ideale der Völker. 1855. gr. 8. (48½ Bogen). 3 Thlr. 6 Sgr. sehr elegant gebunden. 3 Thlr. 18 Sgr.

Dies von der öffentlichen Kritik allgemein anerkannte Werk unternimmt, nach einem ganz neuen Plan, in einer jedem Gebildeten verständlichen Weise, die Begriffe der poetischen Gestaltungen in kurzer Formulirung klar zu sondern, die gegebenen Thatsachen kritisch zu durchmustern und ihre natürliche Gruppirung in der Geschichte zu suchen.

**Rosenkranz, K.,** Zur Geschichte der deutschen Literatur. 1836. gr. 8. 1 Thlr. 15 Sgr.

Allgemein interessante Abhandlungen über einige wichtiger Punkte der deutschen Literatur, namentlich über die deutsche Mystik, die dramatische Bearbeitung der Faustsage, die Bilder-Literatur der Deutschen und Bunsen's evangel. Gesangbuch.

**Rosenkranz, K.,** Das Centrum der Speculation. Eine Komödie. gr. 8. 1840. brosch. 20 Sgr.

**Rosenkranz, K.,** Rede zur Säcularfeier Herders. 1844. gr. 8. 7½ Sgr.

**Rosenkranz, K.,** Ueber Schelling und Hegel gr. 8. 1845. broch. 17 Sgr.

**Rosenkranz, K.,** Die Topographie des heutigen Paris und Berlin. gr. 8. 1850. Preis 15 Sgr.

Diese Schrift ist nicht blos eine äußerliche Ortsbeschreibung, sondern zugleich eine historisch-genetische Entwickelung und sociale Physiologie dieser Culturcentra.

**Rosenkranz, K.,** Meine Reform der Hegel'schen Philosophie. gr. 8. 1853. brosch. 16 Sgr.









